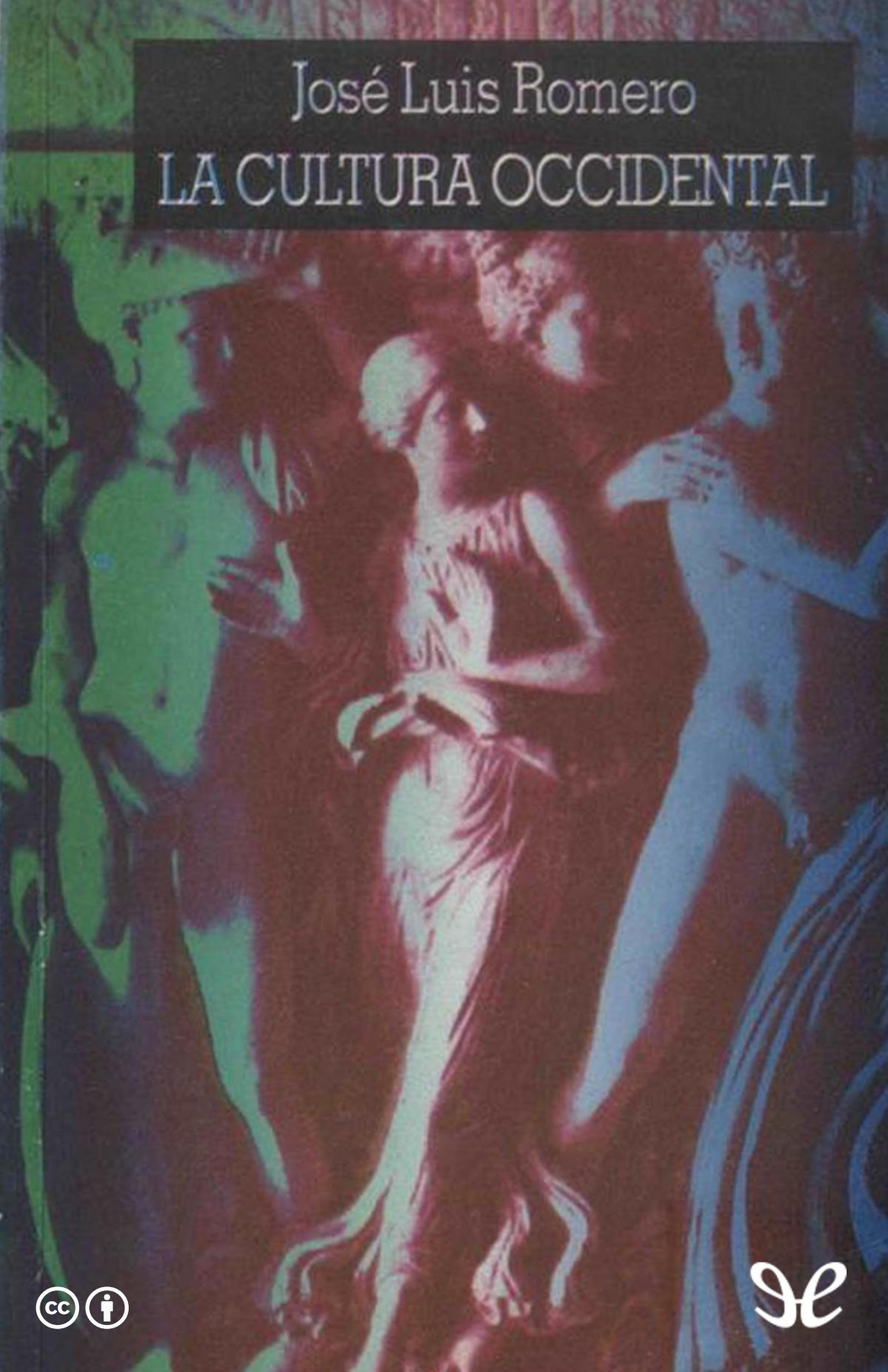
José Luis Romero

LA CULTURA OCCIDENTAL



La cultura occidental define, primero, los tres legados que confluyeron en la formación de las nuevas sociedades surgidas tras la caída del Imperio Romano de Occidente: el germánico, el romano y el legado hebreocristiano. Luego, traza un preciso cuadro de su desarrollo histórico hasta el presente, caracterizando las tres etapas sucesivas.

Imagen de la Edad Media amplía y enriquece ese cuadro en lo que concierne a la Primera Edad o Edad de la Génesis.

José Luis Romero (Buenos Aires, 1909-Tokio, 1977) reveló una excepcional capacidad intelectual, tanto a través de su labor docente como de sus escritos, ya sean los grandes textos: *La revolución burguesa en el mundo feudal, Crisis y orden en el mundo feudoburgués, Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, entre otros, o bien sus magistrales síntesis, de las cuales son acabada muestra los dos ensayos que se publican en este volumen. Un adecuado complemento de ambos es el *Estudio de la mentalidad burguesa*, texto publicado por Alianza Bolsillo, 16.

El presente volumen, que comporta además un modesto homenaje al gran historiador argentino, trae un apéndice biobibliográfico, con una semblanza del autor escrita por Ruggiero Romano.

José Luis Romero

LA CULTURA OCCIDENTAL

Seguido de: «Imagen de la Edad Media» y un texto de Ruggiero Romano

ePub r1.0

Titivillus 13.05.2023

Título original: *La cultura occidental*
José Luis Romero, 1953

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

PROYECTO SCRIPTORIUM
EX-LIBRIS
Titivillus est in culpa est

Índice de contenido

Cubierta
La cultura occidental
La cultura occidental
I. Introducción
II. Los legados
III. La Primera Edad
IV. La Segunda Edad
V. La Tercera Edad
Imagen de la Edad Media
I. Edad Media y cultura occidental
II. La Edad Media y el legado de la Antigüedad
III. La creación medieval
IV. Orden y crisis de la cultura medieval
V. Edad Media y Renacimiento
Sobre el autor
I. Noticia biográfica
II. «Entronque», por Ruggiero Romano
III. Bibliografía
Nota del editor
Notas

LA CULTURA OCCIDENTAL

I

INTRODUCCIÓN

Un conjunto de circunstancias ha suscitado en los últimos decenios una vehemente preocupación acerca del destino de la cultura occidental. Quizá pueda decirse que es ésta la inquietud que más conmueve hoy al pensamiento contemporáneo, y es seguro que puede hallársela en la raíz de muchas reflexiones sobre lemas diversos que se refieren a fenómenos que no son, en el fondo, sino expresiones de las dudas que han asaltado al hombre occidental acerca del sistema de sus ideas y convicciones.

Bastaría señalar algunos aspectos del problema para que quedara en evidencia la magnitud de su conjunto. La segunda posguerra ha dejado de hablar de «cultura occidental» y prefiere hablar de «mundo occidental», expresión, ésta, que se opone a la de «mundo oriental», en el que se incluye a Rusia, un país, sin embargo, que desde el siglo XVIII hace esfuerzos denodados por incorporarse a los principios y a las formas de vida occidentales y cuya misma evolución actual es eminentemente occidental; se incluyen también en él las regiones de Asia sometidas hoy a la influencia rusa, que fueron no obstante escenario de la más vasta empresa de imposición cultural que conoce la historia, por parte de los países occidentales, y ciertamente con notable éxito. En cambio, la primera posguerra prefería hablar de «cultura occidental» o «civilización occidental» especialmente cuando se pensaba en su decadencia o declinación, como lo hicieron Spengler o Valéry. Por entonces, apenas se mencionaba ya el «peligro amarillo», que había sido tema apasionante algunos decenios atrás, y se prefería en cambio descubrir en el seno mismo de la cultura occidental los gérmenes de su decadencia. Pero antes de la Primera Guerra Mundial —y desde el siglo XVIII— esa idea carecía totalmente de vigencia y, por el contrario, parecía evidente que la

«civilización» o la «cultura» era, por antonomasia, la civilización o la cultura europeas, esto es, lo que llamamos «cultura occidental», acerca de la cual parecía lícito y evidente pensar que le estaba reservado un curso de continuo e ilimitado progreso. Unos pocos años parecen pues haber bastado para modificar notablemente nuestros juicios sobre un problema que atañe tan de cerca a nuestro destino.

Esta variación en las opiniones proviene de algunos hechos de realidad y del desarrollo paralelo de ciertas ideas. La expresión «cultura occidental» define, en sentido estricto, una concepción del mundo y la vida que se expresa en infinidad de formas y que tuvo su origen localizado en cierto ámbito territorial y por obra de determinados grupos sociales. Por algún tiempo sólo allí se desarrolló y por obra de esos grupos; su tendencia fue más bien a acentuar las diferencias con las culturas vecinas y a circunscribir el ámbito de su desenvolvimiento. Pero a partir de cierto momento, la cultura occidental se torna expansiva y sus portadores comienzan a difundirla más allá de las fronteras dentro de las que se había originado, y con tanto éxito que pareció justificarse la ilusión de que se había tornado universal.

En efecto, algunas de sus formas, algunas de sus creaciones, y especialmente la técnica industrial, habíanse difundido por todo el mundo y se habían convertido en patrimonio de todos; los herederos europeos de quienes las habían forjado y difundido se encontraron así constituyendo una minoría frente a los nuevos poseedores de sus secretos, que podían competir con ellos, con iguales o semejantes armas, por la supremacía. Este proceso —a partir del mundo romano, que constituye su primera etapa— es el que hay que tener en cuenta para comprender las peripecias contemporáneas de la cultura occidental. Tratemos de puntualizarlo brevemente.

Sobre el área del Imperio Romano se advierten dos regiones marcadamente diferenciadas: el Oriente y el Occidente. La pri-

mera revela sólo una superficial influencia de la romanización, y por el contrario una acentuada perduración de las tradiciones culturales del Oriente clásico y de Grecia, en tanto que la segunda manifiesta una penetración vigorosa de la romanidad que casi borra las leves tradiciones culturales indígenas: celtas, íberas, italiotas, etc. Esta diferenciación se acentuó a lo largo de la época imperial y se hizo patente a partir de los tiempos de Diocleciano, en que quedó reflejada en la división política del Imperio, y consagrada definitivamente a la muerte de Teodosio. Durante ese lapso —esto es, en el siglo IV— se acentuó más y más: la tradición greco-oriental despertó notablemente en el área oriental del Imperio, y el desarrollo y la difusión del cristianismo acentuó la diferenciación, pues en una y otra región estimuló un distinto tipo de religiosidad y suscitó, además, la rivalidad entre las distintas iglesias de una y otra parte, cuyos ideales eran diversos: más especulativos en Oriente, más formalistas y activistas en Occidente. A partir de la muerte de Teodosio, en 395, esa diferenciación se acentuó mucho. Los germanos invadieron el área occidental del Imperio, sacudieron el orden romano —excepto en aquello que pudo defender la Iglesia—, y crearon condiciones de vida y de cultura que acentuaron la divergencia con respecto al área oriental. Allí la tradición greco-oriental cristiana adquirió una fisonomía peculiar —a la que alude la designación de Imperio Bizantino que individualiza a esa zona—, la que apenas admitía parentesco con la presentada por el nuevo complejo cultural constituido en el Occidente. Aquí la tradición romano-cristiana comenzó a ordenarse a través de nuevas formas reales de vida, impuestas por la conquista germánica, que además influía sobre la vida espiritual en alguna medida. El Imperio Bizantino y los reinos romano-germánicos representaron la primera oposición categórica entre Oriente y Occidente en cuanto valores culturales, en cuanto ramas disidentes de la cultura clásica.

El tiempo no hizo sino acentuar esa divergencia, especialmente a partir de Justiniano. La rivalidad entre la Iglesia de Roma y los patriarcas de las grandes iglesias orientales —Alejandría, Constantinopla, Jerusalén— no era solamente una puja por la preponderancia eclesiástica, sino también un conflicto entre concepciones diversas, pues el patriarca de Constantinopla, por ejemplo, admitía la supremacía del emperador sobre la Iglesia oriental, en tanto que el Papa de Roma no sólo se la negaba al poder civil sino que en ocasiones aspiraba a sobreponerse a él. Cosa semejante ocurrió en el plano doctrinario. En el siglo VIII se suscitó entre ambas iglesias —la de Roma y la de Constantinopla— la famosa querella de las imágenes, que suponía una diferencia sustancial en el campo de las creencias y demostraba que obraban en una y otra área cultural muy distintos supuestos. Tres siglos más tarde la querella desembocaba en el cisma de Oriente, que concretó la crisis.

En todo ese período, el complejo cultural resultante de la interacción de elementos romanos, hebreocristianos y germánicos que se constituyó en el Occidente de Europa, afirmó su diferenciación frente al mundo bizantino y al mundo musulmán. Y poco después del Cisma de Oriente comenzó, con las Cruzadas de los siglos XI al XIII, la empresa de extender e imponer su propia concepción del mundo y la vida, que fluía de su concepción religiosa y política, en la que se sintetizaban todas las actitudes acerca de todos los problemas.

Ese designio de extender e imponer su cultura no fue abandonado ya más por el Occidente de Europa. A fines de la Edad Media se vio constreñido por el avance de los turcos en el Mediterráneo oriental, pero se desvió hacia el Oeste y se dirigió hacia América, primer territorio occidentalizado metódicamente, en tanto que, hacia el Este, sorteaba el obstáculo dirigiéndose por el cabo de Buena Esperanza al medio y al lejano Oriente. Comenzó entonces una nueva etapa. Más que en el Imperio Turco, herede-

ro de Bizancio y continuador de la tradición musulmana, el Oriente se encarnó en los vastos territorios de la India y la China y más tarde del Japón. Hacia ellos se dirigió la catequesis religiosa y la penetración económica. Esa empresa continuó sin interrupción hasta nuestros días, pero se intensificó notablemente en el curso del siglo XIX, en el que se difundió la certidumbre de que la empresa de civilizar al mundo, esto es, de imponerle las formas y los supuestos de la vida occidental, constituía «la carga del hombre blanco», como la definió Rudyard Kipling aludiendo a la misión de Inglaterra.

El debilitamiento de esta concepción sólo aparece con cierta evidencia en el siglo XX. A través de movimientos y tendencias de carácter religioso y nacionalista, se insinúa el comienzo de rebelión de los países orientales sometidos a la influencia occidental, al tiempo que en los países occidentales comienza a aparecer la duda acerca de la legitimidad de su acción. Pero conviene no equivocar los términos. El Oriente que se sacude, aunque conserva seguramente ciertos atributos profundos, ha asimilado muchos rasgos de la cultura occidental. En cuanto creación del espíritu humano, la cultura occidental no está indisolublemente unida a las comarcas que le dieron origen. Quizá pueda hablarse de declinación o decadencia de estos países, pero el mundo entero afirma la supervivencia de la cultura occidental, cuyos portadores se renuevan. Quizá su secreto sea que ha alcanzado el más alto grado de universalidad. Cultura sincrética, la cultura occidental surge con los caracteres que la definen en los primeros siglos medievales y como resultado de la confluencia de tres grandes tradiciones, la romana, la hebreocristiana y la germánica, de las cuales las dos primeras suponían una síntesis de variados elementos. Esas tres tradiciones constituyen los legados que la cultura occidental recibió y con los que constituyó su patrimonio. Será útil examinar el contenido de ellos antes de introducirnos en el estudio de su propia fisonomía.

II

LOS LEGADOS

Los tres legados que confluyeron en la cultura occidental tienen distintos caracteres y ejercieron distintas influencias en el complejo que constituyeron al combinarse. No eran, por cierto, análogos. En tanto que el legado romano y el legado germánico estaban representados al mismo tiempo por troncos raciales y corrientes espirituales, el legado hebreocristiano consistía solamente en una opinión acerca de los problemas últimos que condicionaba un modo de vida, opinión que se encarnaba en gentes diversas de uno de aquellos dos troncos y que, naturalmente, se acomodaba de cierta manera según la calidad del terreno que acogía a la nueva simiente. Por esa circunstancia, las combinaciones fueron múltiples y las primeras etapas de la cultura occidental se caracterizaron por su aspecto informe y caótico.

El legado romano constituía una sólida realidad. El vasto proceso de fusión que dio por resultado la cultura occidental se desarrolló sobre suelo romano, y la romanidad debía aportarle sus estructuras fundamentales. Hasta el clima y la naturaleza mediterránea imprimirían su sello a las nuevas formas de vida que se elaboraban en la encrucijada histórica que constituye el período comprendido entre los siglos IV y IX.

Para medir la intensidad del legado romano conviene no olvidar el hecho ya señalado de que la romanización fue mucho más intensa en el Oeste de Europa que en el Este. Lo que se llamó el Imperio Romano de Occidente no contaba, a diferencia del de Oriente, con tradiciones indígenas de gran alcurnia. Nada había allí que pudiera compararse al patrimonio de los viejos pueblos orientales o de Grecia. Iberos, celtas, italiotas y otros grupos menores cubrían las tierras que los romanos conquistaron durante la época republicana, y ninguno de ellos pudo resistir a la capaci-

dad de catequesis de que dio pruebas Roma. Al cabo de muy poco tiempo, las tradiciones locales habían quedado sumergidas bajo el peso del orden impuesto por los conquistadores, y no mucho después ese orden podía parecer propio y constitutivo de esas regiones.

Habían cumplido esa labor muchas fuerzas. El ejército y las colonias militares fueron agentes eficaces de la romanización, porque difundieron un sistema preciso de normas, defendido y justificado a un tiempo por una severa disciplina que erigía en valor absoluto la idea del bien común, de la colectividad, del Estado. La religión pública contribuía al mismo fin asignándole carácter sagrado al Estado, asimilando la traición al sacrilegio y otorgando radical trascendencia a los deberes del individuo frente a la comunidad. Régulo, prisionero de los cartagineses y enviado a Roma para solicitar la paz al senado en nombre de sus vencedores, aconsejó que se rechazara el ofrecimiento y volvió a Cartago, sabiendo que perecería, para entregarse prisionero porque había jurado hacerlo si el tratado no se concertaba. El nombre de Roma y el de la tríada capítolina constituían el sistema de valores absolutos hacia los que se dirigía el romano, cualquiera fuera su condición civil y política, y este sistema se adentró en el espíritu de las poblaciones occidentales hasta confundirse con ellas.

Bajo el peso del orden político y jurídico romano, apenas subsistió nada de las tradiciones de las poblaciones indígenas del Occidente, y lo que subsistió procuró adecuarse al riguroso marco que lo constreñía. Pero tras aquel orden se escondía una idea de la vida. Cada principio político, cada norma jurídica, suponía una actitud definida y resuelta frente a algún problema: la organización de la familia, el régimen patrimonial, las relaciones económicas, los principios morales, los deberes sociales, o las obligaciones frente al Estado. A través de la inexorable vigencia de aquellos principios se filtraban las ideas que les habían dado ori-

gen, y el asentimiento prestado a los principios arrastraba la asimilación de las ideas directrices, de modo que el vigoroso formalismo romano plasmó una idea del mundo que reemplazó a las débiles creencias tradicionales de las poblaciones indígenas del Occidente, que no podían oponerle sino accidentalmente una resistencia eficaz.

El formalismo romano, la tendencia a crear sólidas estructuras convencionales para conformar el sistema de la convivencia, dejó una huella profunda en el espíritu occidental. La Iglesia misma no hubiera subsistido sin esa tendencia del espíritu romano ajeno a las vagas e imprecisas explosiones del sentimiento, y las formas del Estado occidental acusaron perdurablemente esa misma influencia. Pero tras el formalismo se ocultaba un realismo muy vigoroso que descubría con certera intuición las relaciones concretas del hombre y la naturaleza y de los hombres entre sí. Ese realismo —también implícito en la casuística jurídica y en la idea de las relaciones entre el hombre y las divinidades— operaba eficazmente sobre la vida práctica confiriéndole a la experiencia un alto valor muy por encima de la pura especulación. Y esta actitud frente a la naturaleza y la sociedad, la legaría la romanidad al mundo occidental informando un activismo radical, y, a partir de cierta época, un individualismo acentuado.

Acaso algunas otras notas caractericen también el legado romano a la cultura occidental. Con todas ellas se entreteje una cosmovisión que se constituyó en el mundo romano, a lo largo del tiempo, con escaso aporte del pensamiento teórico y con limitada asimilación de los esquemas heredados a su vez de Grecia, a la que la romanidad debía muchas ideas, pero que sólo aceptó en la medida en que coincidían con su propio genio. Los últimos tiempos de la República y los dos primeros siglos del Imperio —la época del «principado», como suele llamársela, hasta los últimos tiempos de Marco Aurelio— constituyen la época de florecimiento y predominio de esa cosmovisión. Pero, como el impe-

rio mismo, esa cosmovisión comienza a sufrir una crisis intensa a partir del siglo III, menos intensa en el Occidente que en el Oriente, sin duda, pero suficientemente grave a pesar de eso como para que se disociaran sus elementos. La influencia de las religiones orientales, con su secuela de supersticiones y creencias, la impotencia militar del Imperio frente a sus peligrosos vecinos de allende el Rin y el Danubio, el resquebrajamiento de la moral ciudadana y del orden político, todo ello alcanzó a la parte occidental del Imperio en alguna medida. Surgieron los particularismos, y por un instante la Galia se mantuvo autónoma; declinaron las convicciones, se modificó la composición étnica por la inclusión de crecidos contingentes germánicos, se alteró el régimen económico y social: en todos los órdenes, se notó una rápida transformación que caracterizó los siglos del Bajo Imperio. Algo subsistía, sin duda, del viejo espíritu, pero la fisonomía cambiaba sensible e incesantemente. La gran propiedad y el régimen político —imitación, cada vez más, del de los imperios orientales— destruían la antigua noción de la dignidad del ciudadano y acostumbraban a la vigencia de los privilegios. La vida pública había dejado de ser la expresión de los intereses de la comunidad, y el ejercicio de los cargos públicos habíase tornado una carga pesada y obligatoria, en tanto que el fisco oprimía cruelmente a los más humildes. El Estado, que antes representaba, junto con la tríada capitolina, la majestad del pueblo romano, era ahora tan sólo la expresión de un grupo privilegiado que se inclinaba vorazmente sobre la riqueza. El Estado era un amo; cuando se aproximaron los conquistadores germánicos fueron muchos seguramente los que pensaron que sólo cambiaban un amo por otro.

Esta era la romanidad que encontraron los pueblos invasores, y cuando se quiere comprender el proceso de los primeros tiempos de la cultura occidental —la llamada Edad Media— es necesario recordar que no precede a los reinos romano-germánicos

una época como la de Augusto, Trajano o Marco Aurelio, sino otra en la que ya se insinúan muchos de los caracteres que más tarde se tendrán por propios de la temprana Edad Media. El legado romano es pues, sin duda, una sólida realidad, pero no en todas sus partes. El legado de la romanidad clásica llegó a la cultura occidental a través del recuerdo o de la literatura; pero el legado real fue el de una cultura herida en sus supuestos fundamentales, empobrecida por esa crisis interna y debilitada por los problemas sociales, económicos y políticos que afectaban a sus portadores.

Entre las muchas opiniones enunciadas para explicar las causas de la crisis del Bajo Imperio, hay una que la atribuye a la influencia del cristianismo. Como todos los simplismos, esta opinión es inexacta; pero acaso encierre una parte de verdad, cuyo análisis nos conduce a la estimación de la trascendencia del legado hebreocristiano.

El cristianismo era una religión oriental, una entre las varias que se difundieron por el territorio imperial; confundida con el judaísmo —del que provenía y del que había incorporado muchos elementos—, no logró durante los primeros siglos del Imperio ser considerada sino como una superstición, cuyos creyentes se caracterizaban, eso sí, por su pertinaz intolerancia. Esta actitud hizo que se lo persiguiera repetidas veces, y en ocasiones con encarnizamiento. ¿Qué era en él lo que se consideraba peligroso? Los cristianos fueron perseguidos por la comisión de dos delitos previstos por las leyes: una sobre religiones no autorizadas y otra sobre asociaciones ilícitas. El procedimiento judicial se vio facilitado por la confesión espontánea y decidida de los cristianos, que generalmente no ocultaban su condición de tales. Planteado el problema por Plinio al emperador Trajano, quedó en suspenso la cuestión de si los cristianos debían ser condenados solamente por el hecho de serlo o por los delitos de derecho común que se les atribuían; pero a medida que pasó el tiempo el

Estado consideró que el nombre de cristiano implicaba culpabilidad, y las grandes persecuciones dieron cuenta de muchos fieles que demostraban inequívoca vocación para el martirio.

En el siglo III el número de creyentes era ya tan crecido que el Estado podía considerar al cristianismo como un peligro público. No podía temerse, naturalmente, una conjuración para apoderarse del poder; pero una imprecisa sospecha advertía de la existencia de otros peligros reales, sospecha muy fundada y que conducía a la verdadera raíz del problema.

En efecto, cristianismo y romanidad representaban dos concepciones antitéticas de la vida, y no es exagerado afirmar que el triunfo de la concepción cristiana debía herir a la romanidad en sus puntos vitales. Como miembro de una comunidad política, el romano aspiraba a realizarse como ciudadano, distinguiéndose en las funciones públicas, recorriendo el *cursus honorum* y alcanzando una gloria terrena cuya expresión era la perennidad del recuerdo. Riqueza y poder acompañaban subrepticiamente a esta idea de la gloria obtenida por el servicio de la comunidad, como aspiraciones del romano, para quien la vida se realizaba sobre el mundo terreno y para quien la muerte constituía ese vago reino de sombras que Virgilio había descripto en el canto VI de la *Eneida*. A esa concepción de la vida estaba indisolublemente unido el destino de Roma. Su grandeza era obra de quienes, como Régulo, habían erigido a la patria en un valor supremo al que era justo ofrecer la vida, y de quienes no concebían gloria más alta que el tributo concedido por el senado al general victorioso. Cualquier objeción acerca de esa concepción de la vida alcanzaba por consiguiente a los fundamentos de la grandeza romana.

No es pues absolutamente inexacto que la difusión del cristianismo contribuyó a la crisis del Imperio, pues el cristianismo, en efecto, condenó radicalmente esta concepción de la vida. Religión de origen oriental, religión de salvación, religión de conciencia, el cristianismo negaba de modo categórico el valor su-

premo de la vida terrena y transfería el acento a la vida eterna que esperaba al hombre después de su muerte. Todo lo que podía ambicionar y perseguir en su breve paso sobre la tierra no era a sus ojos sino vanidad, según las palabras del *Eclesiastés*. Vanidad era la riqueza, el poder y la gloria que podían adquirirse en la *ciudad terrestre*, a la que el cristianismo oponía la *ciudad celeste*, la verdadera *ciudad de Dios*. Vanidad era el amor humano, el goce intelectual, el refinamiento de la sensualidad, la acción. Vanidad era pues la vida misma tal como el romano la concebía, y quien se entregaba al cristianismo desertaba inevitablemente de la romanidad y contribuía a que se secaran las fuentes que habían nutrido su grandeza.

Esa concepción de la vida mordió en la conciencia romana, acaso porque había cundido el escepticismo acerca de la validez absoluta de una patria que ahora se encarnaba en un estado opresivo. El número de cristianos creció incesantemente, se organizó la Iglesia, y finalmente el cristianismo desalojó a la religión de la tríada capitolina por decisión de Teodosio el Grande. Poco a poco se escindía el cristianismo en una doctrina para los elegidos —monjes de vida ascética que debían cumplir la totalidad del mandato de Cristo—, y en otra para los imperfectos, que se sentían incapaces de seguir el camino de perfección. Para regir tan vasta comunidad, la Iglesia se organizó según el esquema del Imperio, y cuando éste cayó, subsistió esa nueva organización que había comenzado ya a asimilar los rasgos de la estructura de poder que constituía el Imperio. Frente a los germanos que asumieron la dirección política de los nuevos reinos, y frente a la nueva realidad que esos reinos configuraron, el legado cristiano se ofreció de diversas maneras. Consistió, ante todo, en la organización eclesiástica que el Imperio había alojado, en la idea de un orden jerárquico de fundamento divino y en la idea de ciertos deberes formales del hombre frente a la divinidad. Fue también una religiosidad y una eticidad mínimas, a las que podían aspirar los

conversos que no eran capaces de abandonar del todo sus viejas creencias, los resabios de sus supersticiones y la idea de la vida que habían heredado de tradiciones seculares. Y fue finalmente una religiosidad y una eticidad de extrema exigencia, a la que sólo podían aspirar los que eran suficientemente fuertes para retirarse del mundo y entregarse a la contemplación mientras llegaba la hora del tránsito supremo. Este legado fue adoptado tras las invasiones germánicas por una sociedad constituida sobre el hecho de la conquista, y convulsionada por los fenómenos de acomodación social que siguieron a ésta. El legado cristiano constituyó como un ideal remoto para el complejo social que comenzó a constituirse y a ordenarse, que no se acercó a él sino muy lentamente, pero que poco a poco se afirmó en las conciencias y, violadas o cumplidas sus prescripciones, recibió el testimonio unánime del acatamiento.

Frente a los otros dos, el legado germánico fue el más simple. Los conquistadores traían consigo una idea de la vida menos elaborada, más espontánea y más libre. Creían en lo que hay de naturaleza en el hombre y exaltaban sobre todo el valor y la destreza, el goce primario de los sentidos y la satisfacción de los apetitos. El ideal heroico constituía su suprema aspiración, y lo impusieron como *desideratum* cuando constituyeron las aristocracias de los reinos que fundaron por la conquista. Bien pronto sintieron el impacto de las tradiciones romana y hebreocristiana, más elaboradas y sutiles, que comenzaron a moldear los impulsos que animaban a esas nuevas aristocracias. Y finalmente las sometieron, pero no por el aniquilamiento de la moral heroica, sino mediante su sumisión a ciertos ideales que supieron superponerle: el Estado, la Iglesia, Dios. El legado germánico se mantuvo a través de una concepción aristocrática de la vida y, además, a través de cierto sistema de normas para la convivencia. Acaso, en parte, escondido en el reino de las creencias populares. Pero a medida

que el tiempo transcurría, su antiguo ímpetu cedía a la tenaz presión de las fuerzas que lo constreñían.

Obrando de diversa manera y con distinta intensidad, los tres legados confluyeron en las nuevas sociedades que se constituyeron a raíz de la conquista germánica del Imperio Romano de Occidente. La diversidad de las combinaciones trajo consigo la diferenciación local de lo que antes había sido una unidad política y en gran parte también una unidad espiritual. La cultura occidental comenzó a elaborarse como un sistema de vida heterogéneo, que buscó a lo largo de los siglos los supuestos radicales que le daban unidad interior. Acaso esa labor sea uno de los rasgos que mejor caracterizan su devenir histórico.

III

LA PRIMERA EDAD

La primera etapa de la confluencia de los tres legados —romano, hebreocristiano y germánico— cubre los siglos de lo que se llama habitualmente Edad Media. Su nombre mismo y el plazo de tiempo que comprende constituyen otros tantos problemas, y no triviales por cierto, porque la posición que se adopte frente a ellos dependerá del concepto que nos hagamos de su contenido.

Si el período comprendido aproximadamente entre los siglos V y XV ha sido llamado Edad Media, es evidentemente porque no se lo consideraba una primera etapa sino la que se sitúa entre otras dos. Para quienes acuñaron el nombre —se atribuye la idea a Cristofredo Cellarius, un erudito del siglo XVII—, la Edad Media continuaba a la Antigüedad helenorromana sin otra diferencia sustancial que la calidad. Era como un abismo, del que volvió a salirse con el Renacimiento, que inicia la modernidad, esto es, el tercer momento del sistema en el que la llamada Edad Media ocupaba el segundo. Pero, si negamos esa continuidad y afirmamos que el período a que nos referimos constituye una novedad en cuanto conjuga de manera singular aquellos tres legados, configurando un estilo cultural nuevo que persistirá por muchos siglos en el Occidente, es obvio que debemos rechazar una designación que desnaturaliza ese concepto. De aquí que, para no aventurar una denominación explicativa, nos limitemos a llamar a ese lapso, siguiendo a Gustave Cohen, la Primera Edad.

También se relaciona con el concepto que nos hagamos de la Primera Edad de la cultura occidental el problema de cuáles son sus límites. Una corriente histórica, a la que se llama catastrófica o rupturista, afirmaba que las invasiones germánicas habían introducido una renovación súbita y profunda en el ámbito occi-

dental, destruyendo las estructuras tradicionales y reemplazándolas por otras. Esta opinión importaba la de que el origen de la llamada Edad Media se situaba de manera precisa en el siglo V. Pero quienes niegan la existencia de un ruptura categórica y descubren una lenta progresión desde la típica romanidad hacia la cultura occidental a través de las influencias graduales de cristianismo y germanismo, antes y después de las invasiones, prefieren fijar una etapa de transición que comprende dos momentos sucesivos: la baja romanidad y la temprana Edad Media hasta la disolución del Imperio Carolingio aproximadamente; en el primero, que corresponde a los últimos tiempos del Imperio, se manifiestan ya como insinuados los caracteres que aparecerán claramente en el segundo, pues la temprana Edad Media presencia el vigoroso choque entre la tradición romano-cristiana y las tradiciones germánicas. Algo semejante ocurre con el límite final del período, que algunos identificaron con el Renacimiento, como si este fenómeno cultural tuviera una fisonomía precisa y no comportara otros aspectos de más impreciso perfil.

Se buscaron fechas simbólicas —la caída de Constantinopla o el descubrimiento de América—, pero es evidente que los siglos XIV y XV constituyen otra etapa de transición, en la que perduran muchos caracteres de la llamada Edad Media en contacto con otros que insinuaban ya lo que llamamos modernidad.

Un balance de ambos problemas nos autoriza a hablar de una Primera Edad de la cultura occidental, que se desenvuelve entre dos crisis: la del Imperio Romano cristianizado y la del orden cristiano-feudal. Hay en esa edad varios períodos, y su examen nos permitirá aproximarnos a una imagen del contenido cultural del conjunto.

Gustave Cohen caracteriza a la llamada Edad Media como la época de la génesis. En cuanto define la significación de esa edad en el proceso de la cultura occidental, la expresión, además de ser feliz, es justa; pero más justo sería, a mi juicio, limitar esa ca-

racterización a sus primeros cinco siglos, esto es, a lo que se llama la temprana Edad Media, o sea, el período de los reinos romano-germánicos y del Imperio Carolingio. He aquí el momento más dramático de nuestra cultura. Asistimos al choque de diversos grupos étnicos manifestado en borrascosos episodios de lucha por el predominio, pero asistimos también —y el espectáculo es más apasionante aún— a la toma de contacto entre distintas tradiciones que confrontaban sus usos y costumbres, sus regímenes económicos, sus normas morales, sus concepciones de la vida individual y colectiva y sus imágenes del trasmundo. Visigodos, francos, burgundios, anglos, sajones, ostrogodos, suevos, vándalos, conquistaron, en vigorosas arremetidas o mediante ocupaciones consentidas por el Imperio, vastos territorios en los que hallaron viejos pueblos romanocristianos con los que comenzaron a vivir, en parte constriñéndolos de acuerdo con sus tradicionales normas germánicas en virtud del derecho del más fuerte, pero en parte también adecuándose a la estructura del orden establecido en mérito a la fuerza de hecho que poseía. Algunos estadistas, como Teodorico, rey de los ostrogodos de Italia, prefirieron fortalecer la tradición romana, a pesar de pertenecer a la religión arriana, disidente de la ortodoxia pontificia. Otros, como Clodoveo, rey de los francos, se manifestaron menos permeables a las tradiciones vernáculas de los países sometidos, aun cuando se convirtieran a la ortodoxia religiosa romana; pero todos sintieron progresivamente la gravitación del orden establecido y cedieron poco a poco, hasta que Carlomagno intentó restaurar la forma misma del imperio. En el orden de la cultura se manifestó esta misma tendencia. La Iglesia, especialmente, procuró salvar el legado romanocristiano, y sus miembros escribieron historias, biografías y enciclopedias —como las *Etimologías*, de San Isidoro de Sevilla— en las que recogieron cuanto podían obtener de las obras de los clásicos latinos y de los padres de la Iglesia. Una idea cristianizada de la romanidad —inexacta, por

lo demás— sirvió a la Iglesia para forzar a las aristocracias germánicas a que se plegaran a los viejos ideales, a los que los conquistadores fueron cediendo poco a poco, aunque conservando cierta idea heroica de la vida y cierto sentido de su derecho que se filtró a través de las formas romano-cristianas que consintieron en adoptar.

Sólo no se conservó, del orden vigente en el momento de la conquista, lo que la experiencia demostró que era absolutamente inadecuado para las nuevas condiciones de la realidad. La organización prefeudal surgió como la más apropiada para esas condiciones, y como resultado de la imposibilidad de mantener principios económicos, sociales y políticos de tradición romana que no correspondían ni a la condición de la tierra ni a la condición de las personas. Y cuando desapareció el imperio de Carlomagno y se renovaron las invasiones por obra de los normandos, magiares y musulmanes, el orden cristiano-feudal se constituyó con pleno vigor, como un sistema ajustado a la realidad económica, social y política en el que habían hallado su equilibrio los tres legados: romano, hebreocristiano y germánico, tanto en el plano institucional como en el plano espiritual.

Hasta ese momento la situación del mundo occidental se había caracterizado por ser una situación de hecho: el orden cristiano-feudal llegó a ser, precisamente, un orden porque se constituyó apoyado en el consenso general, otorgado porque se adecuaba a la realidad y satisfacía, en el orden práctico y en el orden espiritual, las necesidades y aspiraciones de los distintos grupos sociales. El orden cristiano-feudal prevaleció en el ámbito occidental con plena vigencia desde el siglo X hasta el siglo XIII, fechas, éstas, sólo aproximadas y que deben ajustarse según las regiones. Antes sólo se insinúa, y después está sometido a fuerzas poderosas que tienden a disgregar los elementos que lo componen.

El origen del feudalismo ha sido objeto de largo debate. Pero cualquiera sea el punto de vista que se adopte, debe convenirse en que resultó de un severo ajuste de las instituciones a las condiciones de la realidad. No fue un sistema elaborado racionalmente y superpuesto sobre la realidad, sino el fruto de una serie de pasos dados para resolver situaciones concretas, organizados poco a poco como un conjunto, provisto luego de una teoría general. Los principios e instituciones que lo caracterizan constituyen respuestas eficaces a situaciones de hecho, en relación con el problema de la tierra, en cuanto a fuente de riqueza, y en relación con el problema del poder político. El hecho sustancial de los primeros momentos de este período es la evidencia general de la ineficacia del poder central, de la monarquía extendida sobre vastos estados territoriales a los que no podía proporcionar seguridad frente a las innumerables amenazas locales. Por un proceso muy complejo, los propietarios o simples usufructuarios de la tierra adquirieron así una responsabilidad que justificó, poco a poco, la autoridad de que fueron investidos o de la que se invistieron por propia decisión. La aristocracia terrateniente adquirió pues, además de la riqueza, la autoridad política y militar, y cada uno de sus miembros la ejercitó en pequeñas circunscripciones relativamente reducidas, en las que, con los medios técnicos con que contaba, podía alcanzar un alto grado de eficacia.

Lo que caracteriza a este régimen económico, político y social basado en la desigualdad y en el privilegio es que recibió el asentimiento de todos porque resultó más justo que el que regía como supervivencia de las tradiciones romanas. En efecto, estableció las cargas públicas proporcionalmente a las posibilidades de cada uno, en tanto que desde los últimos tiempos del Imperio las cargas públicas oprimían a quienes poseían menos recursos. De modo que cuando la aristocracia terrateniente tomó sobre sus espaldas el peso de la responsabilidad política y militar, las clases no privilegiadas se vieron aliviadas de la obligación de hacer lo

que no podían. Naturalmente, mantuvieron su situación de absoluta dependencia económica; pero el orden de la realidad se consolidó de tal modo que pudo parecer justo, y el sistema jerárquico que se constituyó obtuvo por mucho tiempo el consenso favorable.

El principio de desigualdad valía inclusive para la aristocracia, cuyos miembros se ordenaban en grados sucesivos. También el clero constituía un orden jerárquico; en parte porque la Iglesia calcaba la organización imperial romana y en parte porque sus miembros trasladaron al orden eclesiástico las diferencias de clase de la sociedad. Y aun se reconocían distintas situaciones entre los grupos no privilegiados, según su relación con los privilegiados hasta llegar a la situación ínfima de quienes vivían en servidumbre. Este principio universal de desigualdad se consolidó en la realidad por la fuerza de los hechos, y recibió su consagración a través de una doctrina social que elaboraron las clases privilegiadas.

Desde cierto punto de vista, la épica sirvió a la justificación de la aristocracia, en cuanto exaltó los ideales de vida —germánicos en su origen— que la aristocracia sustentaba, aunque admitiendo su sumisión a los fines que la Iglesia supo fijarle. Pero la teoría jurídica y filosófica de la sociedad contribuyó aún más a consolidar la idea del orden jerárquico. Siguiendo un esquema aristocrático, se sostuvo —con asentimiento general— que la sociedad constituía un organismo, y que cada una de sus partes tenía una función específica, a la que correspondían necesariamente ciertas obligaciones y ciertos derechos. La sociedad se componía de «oradores, defensores y labradores» según la terminología de las fuentes hispánicas; oradores eran los que dedicaban su existencia a la oración, al servicio de Dios; defensores los que servían de espada y coraza a la comunidad, defendiéndola y gobernándola; y labradores los que realizaban todos los trabajos necesarios para subvenir a las necesidades prácticas de la colectividad. De estas

tres clases, no había duda de que la de los labradores constituía la última; pero fue motivo de una constante tensión entre las dos primeras el problema de la jerarquía recíproca. La Iglesia había logrado imponer a la aristocracia la idea de que sus ideales heroicos sólo adquirían sentido si se los ponía al servicio de un ideal trascendental: la defensa y propagación de la fe cristiana; llevado hasta sus últimas consecuencias este punto de vista, debía conducir indefectiblemente hacia una teocracia, y ése fue el ideal de los grandes papas de este período: Gregorio VII, Inocencio III o Bonifacio VIII. Pero la aristocracia, encabezada por la monarquía aunque transigió en aquella primera parte, defendió su jurisdicción secular y afirmó que el ejercicio del poder en la tierra constituía su incuestionable derecho. Esta tensión caracteriza en cierto modo todo este período, y por no haberse resuelto, entró en crisis el orden cristiano-feudal a partir del siglo XIII.

Los episodios reveladores de esta tensión son los que pusieron frente a frente a reyes y emperadores por una parte y al papado por otra. La querella de las investiduras y el conflicto entre Felipe el Hermoso de Francia y el papa Bonifacio VIII revelaron el punto crítico en la vasta construcción intelectual que servía de andamiaje al orden de la realidad, resultado de situaciones *de facto* y en consecuencia constituido por toda suerte de compromisos. Esa construcción intelectual resultó del progresivo desarrollo de las teorías de la Iglesia, en parte apoyadas en la tradición política romana, y en parte dependiente del sistema de ideas contenido en las *Escrituras*. La jerarquía celeste se prolongaba en la jerarquía terrestre; pero si era evidente que el orden social debía ser jerárquico, no lo era el de la situación de los diversos poderes en esa jerarquía. Se planteaba el problema de si el poder de Dios se delegaba por igual en el emperador y en el Papa —esto es, en los representantes del poder temporal y del poder espiritual— o si por el contrario el vicario de Dios recibía la totalidad del poder y delegaba el poder temporal en el emperador. Esta última fue la

tesis del papado, y fue apoyada, como la otra, por juristas y teólogos.

Juristas y teólogos —aunque en ocasiones disentían en cuanto a este problema— coincidían en la teoría del orden cristiano-feudal como un orden jerárquico de raíz metafísica. Este orden no era sino una parte del orden universal de la creación, y los teólogos lo expresaron en las grandes *Sumas*, verdaderas enciclopedias del saber humano que ofrecían una imagen racional del mundo. Las universidades —una de las grandes creaciones de este período— difundieron esa imagen y contribuyeron no sólo a fijar su carácter dogmático sino también a fijarla en los espíritus con marcado vigor. El siglo XIII constituye el momento culminante de este período. Es el gran siglo de las catedrales góticas, inspiradas en la misma idea de orden; es también el gran siglo de las universidades y de las *Sumas*, es el siglo del rey San Luis y de Santo Tomás de Aquino. Todo podía hacer creer que la cultura occidental había encontrado su cauce y establecido el equilibrio entre los tres legados que confluían en su torrente. Empero, algo flaqueaba en su seno, y el ajuste logrado entró en una crisis que, sumariamente, podríamos definir como una insurrección del legado romano. Esta crisis abarca los siglos XIV y XV —el período que Huizinga ha llamado *El otoño de la Edad Media*— y abre la vía de la transformación que la cultura occidental sufre con la llamada modernidad.

En rigor, el orden cristiano-feudal resultó —repitámoslo— de un sometimiento de la concepción germánica de la vida al sistema de fines que le impuso el cristianismo. Un ideal heroico de la vida, propio de las aristocracias, se conjugaba con una sobrevaloración del trasmundo, propia del cristianismo. Pero ese orden desdeñaba la significación de la realidad inmediata y con ella del hombre común, para quien la vida no era heroísmo sino lucha con el contorno y aspiración primaria a dominarlo para alcanzar por grados una felicidad que iba desde la satisfacción de las nece-

sidades elementales hasta los mayores refinamientos del lujo. Riqueza, goce y poder eran ideales que estaban implícitos en la concepción romana de la vida, adormecida durante siglos, pero pronta a desatarse cuando las condiciones lo permitieran. Otros aspectos tenía también esa concepción: el poder real en lucha con las tendencias teocráticas del papado apelaba a la concepción romana del Estado; el orden de las cosas descubría en el derecho romano un sistema más adecuado para las nuevas situaciones reales; el saber de las cosas comenzaba a buscar sus raíces en el saber antiguo. Todo esto era la romanidad que despertaba. Y despertó con la naciente burguesía, que basaba sus posibilidades en el activismo —el activismo romano— y comenzó a desdeñar la pura contemplación y a estimar el mundo más que el trasmundo.

La concepción de la sociedad propia del orden cristiano-feudal agrupaba bajo el rubro de «labradores» a todos los que ejercían la actividad económica. Ignoró pues, y por mucho tiempo aún, que esa actividad se había diversificado y había dado origen a la formación de ciertos grupos sociales que dedicaban su actividad a la manufactura y al comercio, a los que imprimieron gran desarrollo. Esos grupos constituyeron, poco a poco, lo que se llamó burguesía, muy importante sobre todo en las ciudades italianas y flamencas, pero de cierta gravitación en toda Europa. Ajena a los intereses feudales, y enemiga de ellos, esta clase buscó y obtuvo el auxilio de la monarquía, que se lo ofreció para apoyarse en ella contra la aristocracia feudal que limitaba su poder. Este proceso —muy complejo y variable se produjo con matices en todas partes. La monarquía trató de apoyar su tendencia a la autocracia en el derecho romano que los legistas comenzaron a aprender y enseñar en las universidades, y buscó su apoyo efectivo en estas clases que podían ofrecer considerables aportes de dinero para el tesoro real bajo la forma de impuestos, y de hombres para el ejército real, armas ambas que le permitieron independizarse de la tutela feudal. En el siglo XIII, cuando el orden cristia-

no-feudal alcanza su mayor esplendor y aparecen las más acabadas teorizaciones acerca de su perfección, las fuerzas que habrían de disgregarlo están ya desencadenadas. Dante Alighieri las percibe y la *Divina Comedia* expresa su angustia por el cataclismo del orden tradicional y su juicio sobre los responsables: el papado, el imperio mismo, las aristocracias, y sobre todo la burguesía en ascenso que consuma por su sola acción la destrucción del orden vigente.

Su observación era exacta. El orden cristiano-feudal no era sino el primer avatar de la cultura occidental, el primer ajuste de los diversos legados que la componían, en el que quedaba muy reducida la parte del legado romano, o sometido al menos por los otros dos. Pero la romanidad mantenía una potencia inextinguible y, seguramente, habíase conservado viva en la tradición de ciertos grupos sociales cuya fisonomía espiritual no nos conservan suficientemente las fuentes. Lo cierto es que la crisis de la Primera Edad puede entenderse, en términos generales, como un ajuste del orden cristiano-feudal para incluir en él los elementos de la concepción romana de la vida; de ese ajuste habría de surgir lo que llamamos la modernidad, cuyos primeros pasos se dan abiertamente en los siglos XIV y XV.

Se ha señalado la trascendencia que en el desencadenamiento de esa crisis tuvieron las cruzadas. La empresa representaba, en teoría, la más alta expresión del espíritu cristiano-feudal, pero es innegable que desde muy pronto se advirtieron las terribles consecuencias que traía consigo. La actividad económica descubrió horizontes antes insospechados, y el panorama del mundo adquirió para los occidentales una amplitud hasta entonces no entrevista. Tras las naves que llevaban a los guerreros circularon las naves de los mercaderes de Pisa, Génova o Venecia, y en unas y otras viajaron una y otra vez quienes descubrían en el mundo bizantino y en el mundo musulmán nuevas ideas antes no adivinadas. La convulsión del sistema de ideas que respaldaba el orden

cristiano-feudal fue profunda. No sólo se extendió el horizonte geográfico sino también el horizonte de las posibilidades vitales. El saber —el saber de la naturaleza, especialmente— comenzó a iluminar el contorno del hombre, y la naturaleza misma adquirió una significación en la que antes no se había reparado. Este valor atribuido a la naturaleza —y a lo que hay de naturaleza en el hombre— explica la nueva actitud, a primera vista inexplicable, de Boccaccio, de Chaucer o del Arcipreste de Hita. El amor, la sensualidad, el goce de la vida atraen al hombre con fuerza incontenible, y la Iglesia tiene que apelar a dramáticos llamamientos para contrarrestar esa tendencia fugitiva: al *Decamerón* corresponden las *Danzas de la muerte*.

Naturalismo, activismo e individualismo están en estrecha correspondencia. Casi todo proviene de cierto trasfondo romano que se rebela contra la coerción cristiano-feudal, estimulado acaso por el incitante contacto de culturas que se ha operado y sigue operándose en los siglos XIV y XV, y nutrido con elementos desgajados de la tradición musulmana. El saber de lo natural comienza a inquietar y a medida que se lo persigue comenzará a aparecer la tendencia a descubrir otros sistemas explicativos ajenos a los de la teología. La magia empieza a obsesionar a muchos espíritus, algunos de los cuales se orientarán hacia el panteísmo. Y poco a poco se insinúa la preocupación por el dominio de la naturaleza, esto es, por la técnica.

Acompaña a esta crisis otra que repercutirá intensamente en la vida social. Las clases no privilegiadas retiran su consentimiento al sistema social propio del orden feudal y buscan asegurarse sus propios privilegios. La burguesía y hasta los campesinos no vacilan en tratar de sacudir el yugo que los oprime y en ocasiones apelan a las armas. El derecho que justificaba la primacía de la aristocracia terrateniente, atacado en parte por el derecho romano, es atacado a su vez por las situaciones de echo provocadas por una burguesía que se enriquece e impone el valor del dinero.

Un nuevo derecho comienza a insinuarse, al amparo de nuevas concepciones del poder político que arraigan progresivamente.

A medida que transcurre el siglo XV se advierte cada vez más que el orden cristiano-feudal está en quiebra. Unos pocos se aforran a su recuerdo con profunda nostalgia y procuran preservar las formas de vida que correspondían a la época de su vigencia, organizando torneos, banquetes y cortes de amor. Pero la estructura radical de la sociedad ha cambiado tanto que todo eso no pasa de ser un juego amable de pequeñas minorías que se resisten a ceder el paso. La nueva realidad está representada por los condotieros que dominan las ciudades italianas, por los reyes que, como Luis XI o Fernando el Católico, marchan hacia el absolutismo, o por los banqueros como Cosimo dei Medici, o por los pintores como Masaccio o Botticelli. He aquí el triunfo del legado romano, en los albores de la Segunda Edad.

IV

LA SEGUNDA EDAD

La Segunda Edad —esto es, la llamada Edad Moderna— plantea menos problemas conceptuales que la primera. Cualquiera sea el significado originario del adjetivo «moderna» que la califica, el vocablo ha adquirido un sentido convencional que proviene, precisamente, de ciertos aspectos sustanciales de esa época; pero conserva algunas alusiones que hacen a esa designación tan impropia como la de Edad Media, y transitoriamente preferimos llamar a esta otra etapa de la cultura occidental con un ordinal que se limita a señalar su relación temporal con la anterior. En cuanto al plazo que cubre, es evidente que no hay lugar a graves discusiones; pero conviene hacer notar que su origen se esconde en aquellos dos siglos de transición, en los que sería por cierto muy difícil establecer límites precisos, y que la mutación operada en Francia por la revolución de 1789 sólo puede considerarse como un límite convencional. Podría señalarse el lento tránsito hacia el romanticismo como la etapa en que se operan los cambios que autorizan a hablar de pasaje a una tercera edad, etapa en la que transcurre toda la época napoleónica.

Sería difícil —para ésta como para cualquier otra época de cualquier cultura— hallar un término que la caracterizara plenamente. En favor del adjetivo «moderno» obra la circunstancia de que, exento de sentido en sí mismo, fuera de cierta alusión temporal, se ha cargado, como se ha dicho, de un contenido que le ha proporcionado la misma materia histórica a la que quería caracterizar. Llamaremos pues «espíritu moderno», por ejemplo, al de esta época, entendiendo que nos limitamos a suscitar las alusiones que evoca aquella materia. Y lo usaremos, como suele hacerse, para calificar el espíritu de los siglos XVI, XVII y XVIII, aun

cuando es evidente que los dos primeros poseen una fisonomía algo distinta de la del último.

El examen de los siglos XVI y XVII deja en el ánimo una impresión contradictoria; pero no es arriesgado afirmar que esta contradicción proviene de que es contradictoria la misma naturaleza del período, en el que parecen hallarse —anticipémoslo— dos líneas espirituales diferentes: una de afirmación vehemente de la realidad y otra de deliberada elusión de la realidad.

Desarrollemos esta idea. La realidad social y espiritual de este período no es sino el fruto de las transformaciones a que asistimos en los siglos XIV y XV. Pese a ciertas reacciones que señalaremos luego, la nueva ordenación de la sociedad, las nuevas tendencias y orientaciones, los nuevos contenidos espirituales que se han elaborado en aquellas tormentas, se han consolidado y han impreso su fisonomía a los nuevos tiempos. La acción constituye ahora, inequívocamente, la vocación de la mayoría, y quienes le dan rienda suelta a esa vocación son, precisamente, quienes dan el tono a la época. Esa acción tiene sus objetivos en el mundo terrenal y se dirige a satisfacer necesidades del hombre: se persigue la gloria o la riqueza, pero cada vez más la riqueza. Para lograrla, parece necesario alcanzar el dominio de la naturaleza que la esconde, descubrir métodos, inventar mecanismos, calcular efectos y resultados, encadenar procesos. Esta necesidad coincide con la voluntad de saber y la provee de una nueva dimensión: la dimensión utilitaria. El conocimiento de la naturaleza —utilitario o desinteresado— obsesiona a gentes que han empezado a mirar su contorno con nuevos ojos: el pintor intenta copiarla, el novelista y el poeta aspiran a describirla, pero el filósofo y el hombre de ciencia quieren descubrir su secreto; ponerlo de manifiesto y ofrecerlo a sus semejantes para que se regocijen en su maravilloso espectáculo o para que aprovechen ese conocimiento con fines prácticos. El goce estético forma parte de los atributos que el hombre se reconoce. Y el hombre co-

mienza a sentirse el más alto valor de la creación, o acaso, para algunos ya, de la naturaleza, en la que se reconoce una realidad última.

Este sistema de tendencias e ideales caracteriza en lo fundamental a la sociedad de los siglos XVI y XVII. Los signos de su predominio son tales y tan evidentes que apenas vale la pena enumerarlos. Movidos por él emprendieron los hombres de esta época los audaces viajes que revelaron en muy pocos años tierras hasta entonces incógnitas, de las que tomaron posesión puñados de aventureros que parecían no conocer el miedo, y a quienes el afán de la gloria, de la aventura y de la riqueza les hacía superar todos los peligros. Hubo quienes prefirieron otro tipo de aventura. Welzer o Fugger dominaban desde sus oficinas el tráfico mercantil de buena parte del mundo, inclinaban la voluntad de papas y emperadores y decidían problemas capitales para el mundo. La danza de las cifras fantásticas comenzó a embriagar a muchos espíritus y a atraer a muchas voluntades, hacia una actividad que se organizaba ahora dentro de un sistema económico —el capitalismo— que debía regir por muchos siglos al mundo entero. Con el dinero podían intentarse aventuras portentosas; pero aun con muy poco podían procurarse otras quienes se recluían en un taller para pintar o esculpir o se encerraban en un incipiente laboratorio y comenzaban a probar extrañas aleaciones, reflejos de rayos luminosos o fuerzas sometidas a relaciones necesarias. Leonardo, Miguel Ángel, Copérnico, Tico Brahe, Galileo, Paracelso, Harvey o Newton recorren con su inteligencia maravillosos caminos por terrenos inexplorados, como Francisco Pizarro, Hernando de Soto, Hernán Cortés o Cabeza de Vaca. La experiencia es apasionante. Ver y pensar, imaginar ciertos procesos, someterlos a reiteradas pruebas e hilvanar luego principios generales, que se comprueban en la práctica, son experiencias tan embriagadoras que llenan al hombre de confianza en sus propios recursos. Bacon o Descartes intentarán hallar el sistema general

de la naturaleza a través del análisis de nuestra manera de conocerla. Y el individuo capaz de conocer y de obrar en consecuencia adquirirá una significación tan alta que a algunos les parecerá demoníaca.

He ahí el problema. La nueva imagen del mundo y de la vida que se ha elaborado durante los siglos XIV y XV triunfa y se impone en los siglos siguientes. El triunfo será tan acabado que la vida no podrá desprenderse de esa concepción. Empero, alguien ha descubierto su peligro y ha levantado la bandera de la defensa de los viejos ideales: la bandera de la contemplación, del ascetismo, del renunciamiento, la bandera de Dios, en fin. Savonarola sorprendió a los florentinos con su prédica. La alegría de vivir, de pintar, de leer, de pensar, de gozar en fin, parecía ya tan natural que resultó extraño que alguien dijera que era pecado. Pero el fraile amenazaba con el infierno y muchos cayeron en la cuenta de que, si la voluntad de Dios no había cambiado, aquello era efectivamente pecado a juzgar por lo que se había repetido siglo tras siglo. Unos temblaron. Otros temblaron pero no pudieron sustraerse al encanto de las aventuras prometidas. Y otros decidieron unirse a los que querían apagar el fuego maligno aunque fuera necesario recurrir a la violencia.

Estas variadas reacciones ejemplifican el conflicto que conmueve a la historia de los siglos XVI y XVII. Hubo muchos Savonarolas que representaban la reacción de los viejos ideales tradicionales que no se resignaban a desaparecer, que creían en su eternidad como Ignacio de Loyola o el cardenal Caraffa. Pero la nueva imagen de la vida tenía demasiado vigor para agotarse y, frente a la autoridad que encarnó la defensa de los viejos ideales, se limito a enmascararse, a encubrir su verdadera fisonomía y a tratar de parecer inofensiva y dócil. No faltó quien arrostrara el peligro para ser fiel a sus convicciones, y fueron muchos, innumerables, los que siguieron viviendo y pensando como correspondía a las exigencias de la realidad. Estos últimos, como los

débiles, enmascararon consciente o inconscientemente su pensamiento y se refugiaron en un formalismo que los ponía a cubierto de riesgos. Pero el conflicto íntimo —el dramático conflicto de Galileo— estaba en pie y teñía con su claroscuro toda la época.

La modernidad pues, la modernidad que triunfa sin enmascaramiento en el siglo XVIII, no tiene tan clara fisonomía en los siglos precedentes. Está allí, sin duda, pletórica de vitalidad y fuerza creadora, pero se la encuentra en desgarrada lucha con una tradición que ha reverdecido, que no cede un paso, que se «moderniza» también, y que, innegablemente, se alimenta con el fervor que muchos ponen a su servicio. Esa tradición está representada eminentemente por el Concilio de Trento, por la Contrarreforma, por la Inquisición y por la neoescolástica. Fruto de una concepción de la vida que había predominado durante siglos, esa tradición se sentía vigorosa, lo era en parte, y contaba con la certidumbre de muchos acerca de su validez universal, fuera del tiempo. Más que de la eliminación de esa tradición, la modernidad resultó de un ajuste de suma complejidad entre esa tradición misma y las tendencias que habían surgido contra ella. He aquí el cuadro de la Segunda Edad: tras la irrupción del legado romano y del reconocimiento de su vigencia, el primer ajuste de los legados de Occidente se resuelve en otro más complejo que modifica las proporciones de los elementos integrantes y transporta suavemente el acento de unos problemas a otros. Este proceso volverá a repetirse una y otra vez, y de ahí la complejidad cada vez mayor del panorama de la cultura occidental. Nada se ha perdido, sino que todo se ha transformado mediante esa operación sutil que consiste en modificar ligeramente los valores atribuidos a los distintos elementos que constituyen la cultura.

Lo más sorprendente y significativo de esta modificación de los valores es la tendencia que revela la cultura occidental de la Segunda Edad a disimular el alcance de su propia transforma-

ción. La burguesía asciende; los grupos sociales se conmueven en su estructura; la actividad cambia y los objetivos se modifican. Nadie se evade de esa nueva dirección que imponen las circunstancias. Pero hay quienes se niegan a ver la contradicción que esa nueva actitud trae consigo con respecto a ciertas ideas que la tradición defiende, prevalida de la autoridad y movida por la certidumbre de la catástrofe que significaría su olvido. Sólo cabe entonces el enmascaramiento, la escapatoria. Enmascaramiento y escapatoria explican la contradicción propia, sobre todo del siglo XVI.

Observemos algunas formas de vida típicas del período. A principios del siglo XVII Cervantes se burla de la boga de que gozan las novelas de caballerías. Esa boga corresponde a cierto ideal nostálgico. Amadís pertenece al pasado, y la realidad parece dura y prosaica. El hecho se ha repetido, pero debemos relacionarlo con otros análogos. Las nuevas cortes idean y practican un estilo de vida absolutamente convencional que recuerda a las cortes caballerescas de antaño, pero que no corresponde a la dura realidad a que deben atender los príncipes en sus estados. El ideal aristocrático es el del cortesano, el que describe Baltasar de Castiglione, el que permite suponer a las bellas damas y a los gentiles caballeros moradores de los viejos palacios que el mundo apenas ha cambiado. Un vasto movimiento tiende a hacer de las ciudades los focos de la vida económica, social y espiritual de la época; pero la poesía prefiere suponer que la felicidad está en la vida campesina, entre los pastores y a la sombra de los árboles. Sannazaro escribe la Arcadia, Montemayor la Diana, Honoré d'Urfé la Astrea y Garcilaso las Eglogas, todos exaltando la suprema poesía de la atmósfera rural. Entretanto, Erasmo sueña con la conciliación cristiana, Descartes y Galileo pretenden que nada hay en su pensamiento que disuene de la más severa ortodoxia, y Ariosto, Rabelais y Cervantes ríen de la farsa mientras se suman un poco a ella.

Pero no todo es farsa. Carlos V sueña con el imperio universal y con el orden cristiano, pero procede como un vigoroso político de su tiempo, pues de otro modo hubiera sucumbido. Seguramente no le extraña que Francisco I se entienda con el turco; y Felipe II usa los más delicados refinamientos de la política —casi un realismo— para favorecer a los católicos franceses contra los hugonotes. El desarrollo del capitalismo se produce con paso firme; las aristocracias se aburguesan: Isabel de Inglaterra comparte con Walter Raleigh los beneficios de un barco armado en corso; y las naves mercantes comienzan a alinearse en las flotas de grandes compañías de ultramar a las que apoyan los estados, asociados a sus beneficios. La realidad ha triunfado en toda la línea, aunque casi nadie se atreva a declararlo, y se siga repitiendo que más importante que el mundo son el trasmundo y la vida eterna. Pero hay quien se atreve a declararlo aunque sea con algún circunloquio. Maquiavelo no hubiera escrito La Mandragora ni desarrollado sus tesis políticas si no hubiera habido oídos dispuestos a escucharlo. Las grandes pasiones humanas atraen la atención de Shakespeare, y las pequeñas pasiones proporcionan tema a la picaresca española. La realidad triunfa en la realidad y las formas espléndidas de los modelos de Miguel Ángel, de Tiziano o de Rubens triunfan de las reticencias impuestas por un convencionalismo cínico. El hombre parece ser la última realidad, con sus necesidades, sus pasiones, pero también con sus ideales, en los que se reconoce altísima alcurnia. Más allá del hombre descubren algunos místicos —como fray Luis o San Juan de la Cruz— la inmarcesible sombra de Dios. Otros muchos sospechan que más allá del hombre y la naturaleza existe lo que la tradición les enseña que existe, sin comprometer en esa creencia su propia vida, pues saben compensar una existencia teñida de realismo con un formalismo religioso severo pero convencional y sin hondura. Y algunos no creen decididamente que haya nada más allá del hombre y la naturaleza, sino la proyección del hom-

bre mismo: el vasto mundo de la razón. Si acaso, una lejana fuerza que creó en un tiempo remoto el mundo y la razón, pero que se desentendió luego de lo creado y entregó a la razón su gobierno. Estos últimos descubrieron un día que comenzaban a ser cada vez más.

Lo que hace la peculiaridad del siglo XVIII es que, poco a poco, ve resolverse la contradicción inicial de la Segunda Edad. Todo lo que enmascaraba las nuevas formas de la realidad y los nuevos ideales —esto es, todo lo que perduraba de la tradición de la Primera Edad— ha comenzado a perder fuerza y ha disminuido un poco su acción constrictiva. La autoridad que defendía esa tradición —el poder eclesiástico y político— se ha teñido poco a poco de realidad y, naturalmente, ha perdido parte de su empuje, a medida que la realidad convencía de sus supuestos a un número cada vez mayor de individuos.

Se ha dicho con razón que el protestantismo intensificó en el Occidente la influencia de la moral del Antiguo Testamento. Sin duda afirmó la idea de que el premio o el castigo se alcanzaban sobre el mundo terreno, y esta idea repercutió sobre el desarrollo del capitalismo, movido por un espíritu de empresa al que amparaba la convicción de que el éxito importaba una recompensa y una justificación. La burguesía inglesa, protestante fervorosa, realizó a fines del siglo XVII un moderno experimento revolucionario, se apoderó del poder e imprimió su sello en el curso de la historia de los siglos siguientes. Un haz de principios renovadores apareció a los ojos del Occidente; pero su novedad no consistía sino en la mera explicitación de otros principios que estaban ya declarados implícitamente en las primeras actitudes modernas. Cuando los teóricos les dieron forma apareció una nueva filosofía política y una economía política que el siglo XVIII difundió hasta casi reemplazar un catecismo por otro: el nuevo catecismo se llamó Enciclopedia.

El supuesto de la nueva actitud espiritual —lo que reconocemos bajo el nombre de Ilustración o Iluminismo— fue el primado de la razón. De ese supuesto arrancaba una idea del hombre y del sentido de su vida que pareció revolucionaria, aunque tenía ya siglos de elaboración: muchos de sus elementos eran típicamente cristianos, y algunos de ellos habían sido trabajados por filósofos y juristas, especialmente desde el siglo XVI. La tesis del origen divino del poder real, que Luis XIV representaba y Bossuet defendió con graves argumentos, fue enfrentada por las teorías políticas de Locke y de Hobbes, para quienes el Estado se apoyaba en el principio del contrato social. Tan diferentes como fueran los alcances de sus doctrinas, los dos tratadistas coincidían en el aire moderno que le imprimían a la noción de Estado, desligándola de viejas ataduras y adecuándola a las nuevas necesidades de la realidad. De Locke, especialmente, derivaron su pensamiento político los filósofos políticos franceses del siglo XVIII que continuaron y ampliaron ciertos análisis y entrevieron las fórmulas prácticas a que aquellos principios conducían. Montesquieu, Rousseau, la Enciclopedia y Voltaire difundieron esas ideas con tanto éxito que lograron llevarlas hasta ciertas capas sociales que no habían frecuentado hasta entonces ese género de problemas, pero a las que las exigencias de la época y sus propios anhelos tornaban ávidas de conocimiento. La tolerancia, la libertad, la igualdad, la razón, el progreso, fueron ideas que se convirtieron prontamente en lugares comunes, y no sólo de las antiguas minorías preocupadas por esos problemas sino también de otros grupos sociales más densos que se acercaban a ellos con una extraña inquietud. Y no fueron los únicos. Los teóricos de la economía política, Adam Smith, Ricardo, Turgot, Quesnay, lanzaron un nuevo género de preocupaciones que, como las de la filosofía política, cuajaron pronto en fórmulas relativamente accesibles en relación con problemas considerados antes como inabordables para los ignaros. Se supuso que podía publicarse, con

probabilidades de éxito, una enciclopedia que resumiera todos los aspectos del saber moderno y la suposición resultó tan fundada que un público imprevisto e inusitado arrebató los ejemplares de la obra y los hizo circular con extraño entusiasmo. Todavía podía ser condenado Calas por hereje, pero no era posible ya que el hecho pareciera justificado ni era posible acallar las voces de los que, como Voltaire, condenaban el hecho. Una nueva conciencia se constituía poco a poco, la que se plasmaba de diversas maneras en la realidad.

Unas veces condujo a la revolución, como en Inglaterra en el siglo XVII, y en los Estados Unidos, Francia o las colonias españolas en la siguiente centuria. Pero en otras ocasiones la nueva conciencia buscó caminos más sutiles para triunfar. Se instaló en los típicos representantes del orden tradicional y originó ese curioso fenómeno del «despotismo ilustrado», como se lo llama, acaso el más curioso de la Segunda Edad. Avezada a los problemas de la realidad, la monarquía descubrió la legitimidad de las soluciones ofrecidas con respecto a las situaciones concretas, y no vaciló en adoptarlas allí donde no contravenían los principios de su propia autoridad. Hasta pudo un monarca profundamente católico como José II de Austria transigir con la libertad de conciencia. Pero fue sobre todo en los órdenes jurídico, económico y administrativo donde la monarquía trabajó para reducir los anacronismos que separaban a la realidad de las instituciones. En el orden de la cultura, el estímulo de los reyes a los pensadores allanó en cierta medida el camino a las nuevas ideas, que obtuvieron así un salvoconducto para circular. Y en poco tiempo la nueva conciencia había hecho tales progresos que sus consecuencias fueron incontenibles, sobre todo precisamente allí donde se la había querido contener.

La modernidad obtuvo el más espectacular de los triunfos en la revolución francesa de 1789. Como en la revolución inglesa que la precedió en más de un siglo, cayó entonces también la ca-

beza de un rey como símbolo de la reacción de la realidad contra un intolerable sistema constrictivo. Era la antigua contradicción propia de los primeros tiempos de la Segunda Edad que comenzaba a resolverse. La burguesía triunfaba, y con ella la idea de la vida que la alimentaba desde hacía cinco siglos. El mundo afirmaba su valor sobre el trasmundo, precisamente cuando Kant afirmaba la imposibilidad de conocer el número. Por un instante pareció que la tradición cristiano-feudal —el orden creado por la Primera Edad— había sido definitivamente aniquilada, y que la Segunda Edad había impreso un nuevo sello a la cultura occidental. Pronto se vería, una vez más, que nada se pierde y todo se transforma en el mundo de la cultura.

V

LA TERCERA EDAD

El signo más visible de la mutación histórica que autoriza a hablar de una Tercera Edad fue la irrupción del movimiento romántico, intensa y dramática reacción contra el Iluminismo, esto es, contra los supuestos radicales del siglo XVIII y particularmente de la revolución francesa de 1789. El tradicionalismo, el retorno a lo medieval idealizado, la exaltación del nacionalismo y el cristianismo, todo ello apareció de pronto en las conciencias occidentales como una revelación, como si las conciencias occidentales hubieran despertado repentinamente sobresaltadas de una pesadilla racionalista —diabólica o prometeica— y hubieran descubierto que debían volver a lo que juzgaban —sin pensarlo mucho— que era su cauce tradicional. Así se inaugura, en lo que tiene de más brillante y más llamativa, la Tercera Edad. Pero vale la pena que nos detengamos, como en el caso de las otras, para discurrir brevemente sobre su nombre y su alcance.

La Tercera Edad es la que por costumbre suele llamarse Edad Contemporánea. Esta es, sin duda, la más desgraciada de las designaciones en uso en el campo de la historia, y se ha argumentado tanto sobre su inconveniencia que no parece necesario volver sobre ello. Lo cierto es que no hay manera de llamar «contemporánea» a una época cualquiera de la historia sin dar a entender que se renuncia a descubrir la curva del proceso que contiene. Pero si se ha fracasado buscando una designación comprensiva de las otras dos edades, cuyos caracteres podemos apreciar con amplia perspectiva, con más razón fracasaríamos en ésta, cuyo ciclo permanece abierto. Llamémosla pues simplemente la Tercera Edad, y procuremos por lo menos fijar su alcance. Hemos admitido que su ciclo está abierto, porque parece lícito conjeturar que no ha llegado a su fin el proceso iniciado con la visible mutación

que se opera a principios del siglo XIX. Queda pues tan sólo señalar algunos caracteres de esa mutación que le sirve de origen. Tradicionalmente se admite que la llamada Edad Contemporánea comienza con la Revolución Francesa de 1789. A mi juicio, esta afirmación constituye un error porque no puede imaginarse la Revolución Francesa sino como un típico proceso del siglo XVIII, una expresión del Iluminismo, un fenómeno característico, en consecuencia, de la Segunda Edad. Podría decirse que son sus consecuencias las que inician aquella mutación, pero el argumento es, al menos parcialmente, falso. Lo que desencadena en Europa la revolución francesa es, por una parte, la formación del imperio napoleónico —también un producto del Iluminismo de la Segunda Edad— y por otra una larga serie de movimientos sociales que sólo en parte derivan de ella. Puede admitirse pues que la revolución francesa es una de las raíces del cambio operado a partir de comienzos del siglo XIX, pero el sentido de esta afirmación será equívoco si no establecemos en seguida que comparte este papel con otra revolución menos notoria pero no menos significativa: la revolución industrial que se desencadena en el último tercio del siglo XVIII y cuyo desarrollo apenas ha dado muestras de lo que ha de llegar a ser en los casi dos siglos que han transcurrido desde entonces. Digamos pues que la Tercera Edad resulta de la transición que se opera en el área de la cultura occidental a partir del momento en que confluyen en su seno las consecuencias de las dos revoluciones —la revolución política de la burguesía y la nueva revolución técnico-económica —, confluencia cuya primera manifestación visible es una renovación en la concepción de la vida, que, paradójicamente, se manifiesta como típicamente tradicionalista.

No nos extrañemos. También la mutación que abre la Segunda Edad se caracterizó por la alarma con que sus autores advirtieron la magnitud de sus innovaciones y por el afán que manifestaron de disimularla presentándola —impensadamente acaso

— como un simple retorno a los ideales clásicos. Era una revolución profunda, pero tuvieron la modestia —o la prudencia— de considerarla meramente como un renacimiento. Tal es también el caso de los orígenes de la Tercera Edad. Después de la caída del régimen napoleónico la vida adquirió un sesgo tan distinto del que presentaba treinta años antes que parecería que hubiera pasado un siglo. No es sólo la peluca empolvada lo que ha desaparecido: costumbres, opiniones, necesidades, convenciones, principios, todo ha cambiado profundamente, y nada hay más anacrónico, por ejemplo, que un emigrado francés que retorna a su patria en 1815 conservando su tesitura de antes de la revolución. Pero, cuando alguno se pregunta en qué consiste la mutación, se contesta que sólo se trata de un retorno: al cristianismo, a las tradiciones patrias, al espíritu medieval. Pero no nos engañemos: es sólo un nuevo enmascaramiento.

Ciertamente, nada se ha perdido. El orden cristiano-feudal de la Primera Edad se reajustó al comienzo de la Segunda adjudicando un significado más alto al legado romano. La realidad creada por el ascenso de la burguesía se impuso por un instante, pareció luego que iba a ser ahogada y obtuvo finalmente el reconocimiento de su legitimidad en el nuevo ajuste con que, en el siglo XVIII, se cierra la Segunda Edad. Pero lo sustancial que había de origen cristiano —lo metafísico— en el complejo occidental reverdeció al trastabillar por entonces el orden de la realidad. Pareció un retorno, pero se trataba solamente de un nuevo equilibrio entre los elementos del complejo. Ahora, un poco más de metafísica, un poco más de trasmundo. Pero no con las circunstancias de antes sino con las circunstancias nuevas: con la experiencia adquirida durante la Segunda Edad y, sobre todo, con las exigencias planteadas por las transformaciones de la realidad, revoluciones irreversibles que habían alterado el sistema de las relaciones económicas, sociales y políticas.

Esa mutación enmascarada puede ser llamada Romanticismo, si tomamos el término en su más lata acepción. A veces se piensa en él como en una mera renovación estética: una rebelión contra el formalismo clásico suscitada en nombre de la libertad y del sentimiento. Pero con estos mismos caracteres podría definirse una revolución simultánea en todos los órdenes, en cuanto concierne a las formas de convivencia. Formalismo no era solamente el sistema de prescripciones que querían sacudir Hugo o Delacroix; era también el que había formulado la Convención en nombre de la razón universal. La revolución romántica no desdeña el legado clasicista ni el legado revolucionario: aspira a abrazarlos todos y a fundirlos todos en una unidad. Naturalmente ignora de qué manera; pero está segura de que el hombre tiene la posibilidad de usar todas sus potencias sin menoscabo de ninguna. Lo fundamental es que el hombre exprese cuanto encierra, y si retorna a lo más remoto es para afirmar su valor olvidado, pero tratando muy pronto de fundirlo con lo más inmediato. La segunda generación romántica es ya liberal, procura recoger el legado de la revolución de 1789 y muy pronto se desprenderán de su seno los revolucionarios —llamados utópicos— que se harán cargo de las ideas sociales que ha comenzado a poner en movimiento la nueva crisis de la realidad, suscitada por la revolución industrial. Del medio siglo romántico seguirá extrayendo la Tercera Edad sus jugos nutricios hasta nuestros días, hasta ese punto de su curva que se sitúa en el tiempo de nuestra existencia.

Tan imprecisa como pueda ser una definición, podemos aventurarnos a decir que el Romanticismo no expresa aún el nuevo ajuste de los elementos de la cultura occidental que caracterizará a la Tercera Edad, sino tan sólo el estentóreo alerta dado para que nadie olvide cuáles son esos elementos. Todos están sobre el tapete: los que recuerdan Novalis o Mazzini, los que recuerdan Chateaubriand o Saint-Simon, Delacroix o Hegel, Goethe o La-

mennais. Como en el siglo XVI, las posibilidades son inmensas e imprevisibles, y el siglo XIX comienza la ímproba tarea de escoger entre esas posibilidades para ajustar los elementos desencadenados a las nuevas formas de la realidad y, al mismo tiempo, a su propia vocación espiritual. Si la Tercera Edad empieza a tener una fisonomía es porque parece haber escogido: el ajuste está en marcha.

El llamado de atención de las nuevas formas de la realidad se insinúa en la primera mitad del siglo XIX y adquiere cada vez más intensidad hasta convertirse en un verdadero clamor. La gran revolución de la Tercera Edad es la revolución de las cosas, a la que acompaña fielmente una tendencia revolucionaria en cuanto concierne a las relaciones entre las cosas y los hombres. Desencadenada por la revolución industrial, la revolución de las cosas multiplica sus efectos y alcanza a todos los aspectos de la vida. Desde la lanzadera mecánica hasta el reactor atómico el proceso ha sido largo, y todo hace suponer que apenas estamos en el comienzo. Una transformación intensa en el sistema de la producción no podía sino conmover toda la estructura económica del mundo occidental.

La transformación del sistema de producción fue la primera consecuencia de las innovaciones técnicas. A la fuerza del brazo humano comenzaron a agregarse otras innumerables fuentes de energía y variadísimos recursos mecánicos para acrecentar el proceso de transformación de las materias primas en productos manufacturados. El mundo occidental había logrado, en la Segunda Edad, apoderarse de innumerables fuentes de materias primas en todos los continentes, cuyas riquezas comenzaron a llegar a los centros poblados de Europa. La necesidad de elaborar esas materias primas estimuló el desarrollo técnico, y el éxito de las invenciones útiles permitió comenzar a producir bienes de consumo en escala antes insospechada. Lo que antes había sido el privilegio de reducidas minorías apareció ahora accesible a gru-

pos más numerosos y finalmente a vastas masas. Aparecieron nuevas necesidades en grupos sociales muy nutridos, necesidades que, por lo demás, debían ser estimuladas para que los nuevos sistemas de producción contaran con el suficiente mercado de absorción, de modo que el ascenso de nivel de vida, anhelado por las masas trabajadoras que comenzaron a formarse alrededor de los centros fabriles, resultó en cierto modo una condición necesaria para el desarrollo de la producción en gran escala. Este círculo vicioso debía tener consecuencias incalculables. El nuevo proletariado industrial urbano, privado de los recursos que proporciona la vida campesina y obligado a defender su salario, luchó —y lucha— sistemáticamente por acrecentarlo para atender a necesidades que crecen paulatina pero incesantemente. A veces adopta una organización revolucionaria para lograrlo, pero en ocasiones lo ha logrado sin recurrir a esos medios, en parte porque ha cundido el sentimiento de la justicia social, y en parte porque el capitalismo tiene razones para consentir en ello. Estas razones son, en primer lugar, que no conspira fundamentalmente contra sus intereses puesto que el mayor costo de producción se hace incidir sobre los precios, y en segundo lugar que el mejoramiento de los niveles de vida constituye una necesidad para una industria que cada vez necesita más consumidores.

Pero un proletario consumidor en alta escala supone una concepción nueva del hombre, en la que reside la más grande innovación de la Tercera Edad. Supone nada menos que la crisis de todos los fundamentos del privilegio y el creciente consenso respecto a la idea de que, cualquiera sea la posición económica y social del individuo, le corresponden ciertos derechos fundamentales que la sociedad no puede negar y que no están en relación directa con su capacidad de producción de riqueza. Todos los límites impuestos otrora a la movilidad del individuo dentro del complejo social pierden su sentido desde el momento en que hacen crisis los fundamentos filosóficos o jurídicos que los justifica-

ban, de modo que el sistema de clases se conmueve hasta el punto de que lo que caracteriza a la sociedad occidental de la Tercera Edad es una radical inestabilidad en las situaciones de los individuos. Un ascenso generalizado de las masas parece ser el fenómeno que Ortega y Gasset ha definido como «rebelión», pero que no posee el carácter de tal, puesto que no se realiza violando determinados principios legítimos, sino, por el contrario, poniendo en movimiento un nuevo sistema de principios sobre los que se generaliza el asentimiento.

En el nuevo ajuste que realiza la cultura occidental, el papel del hombre parece adquirir un singular relieve. Se trata del hombre, del hombre sin determinaciones sociales, económicas o profesionales, del hombre en cuanto ser de conciencia que vive y reflexiona sobre su vida. En este ascenso de la consideración debida al hombre han coincidido elementos de la tradición hebreocristiana con elementos romanos; pero acaso deba señalarse aquí que esta idea ha sido conducida por la cultura occidental más allá de los límites que le señalaban las tradiciones que la nutren, como si estuviera en su propia vocación, del mismo modo que en la Primera y en la Segunda Edad ha superado en otros aspectos las fuentes de su propia creación. También ha superado la cultura occidental esas fuentes en cuanto a su vocación técnica, último resultado del activismo romano, pero conducido por ella hasta límites antes inimaginables, y en cuanto a capacidad cognoscitiva con respecto a la realidad circundante. El retorno a la metafísica parece, en cambio, ajustarse a la línea tradicional, en la que se funde el legado clásico y el legado cristiano.

De tradición romana y cristiana es también la tendencia de la cultura occidental a la universalidad. Pero en tanto que el cristianismo concebía una universalidad virtual independiente del universo concreto y la romanidad erigía en universo aquella parte del universo concreto que constituía su propia área de poder e influencia, la cultura occidental ha procurado llegar a asimilar la

idea abstracta de universalidad con un universo concreto del que trató de conocer la totalidad. Antes de que aparecieran en el siglo XIX los medios técnicos revolucionarios que podían facilitar el descubrimiento y la exploración del orbe, el mundo de Occidente emprendió la aventura de reconocer hasta el último rincón del mundo. Sólo las regiones polares quedaban por explorar cuando la cultura occidental entró en su Tercera Edad. El resto no sólo había sido reconocido sino que había sido sometido a un gigantesco experimento de trasculturación mucho más audaz e intenso que el que realizaron los romanos. Convencida de que era universal, de que sus principios valían para el hombre cualesquiera fueran sus tradiciones y sus hábitos, la cultura occidental tomó posesión prácticamente del mundo y lo introdujo en su área de influencia, unas veces mediante la catequesis religiosa, otras mediante la explotación económica o el dominio político, y casi siempre por medio de una eficaz difusión de sus medios técnicos: la higiene y la medicina, la alfabetización de grandes masas y sobre lodo la tecnificación industrial. El más sorprendente caso de trasculturación lo ofreció Japón, al iniciar un proceso de adopción de los métodos occidentales de producción que le permitieron muy pronto competir con sus propios maestros.

Este fenómeno es el que caracteriza la universalidad de la cultura occidental en la Tercera Edad. Algunos de sus principios fundamentales se han impuesto por su propia gravitación y apenas puede entablarse discusión acerca de ellos; pero más que sus principios se ha impuesto por todo el orbe el tono que ha dado a la vida el nivel técnico alcanzado por el mundo occidental. Ese nivel técnico comporta una nueva superioridad práctica, efectiva, anterior a toda discusión sobre los contenidos espirituales de otras regiones de tradición no occidental. Y tan grande como sea el orgullo de esas regiones y la estimación que tengan por su patrimonio, lo cierto es que se ven obligadas a alcanzar esta peculiar dimensión de la occidentalidad. Algunos pueblos la han al-

canzado ya o están en vías de alcanzarla. Si lo logran, podrán sacudir el yugo que el Occidente les ha impuesto por su superioridad técnica y acaso intentar el dominio de los países occidentales.

La Tercera Edad de la cultura occidental asiste al espectáculo del forcejeo entre los pueblos que la gestaron y los que han adoptado algunos aspectos de ella. Cabe interrogarse sobre si compiten solamente los medios técnicos o también los supuestos profundos. Y acaso, una vez más, estamos asistiendo a un reajuste de la cultura occidental, que esta vez integra los elementos de su propia tradición con algunas de las culturas que intentó dominar y a las que proveyó de los medios necesarios para que trataran de sacudir el yugo. El Oriente —que sólo existe como tal unidad por oposición al Occidente— parece en estado de insurrección contra quienes se cebaron en él por varias centurias, y se agita con inquietante violencia. Pero es un Oriente occidentalizado: acaso sea esto el mejor título de gloria que pueda ostentar la cultura occidental de la Tercera Edad. Y cuando se cumpla el proceso iniciado de supresión de las diferencias sociales creadas por el privilegio y de dignificación del hombre, acaso la cultura occidental comience a perseguir nuevos objetivos que quizá le sean provistos por estas viejas culturas que han trabado con ella tan íntima relación. Un nuevo ajuste será entonces necesario, y acaso concluya con él esta imprecisa Tercera Edad de la que somos apasionados testigos.

¿Está en relación con esta perspectiva la azorada actitud del hombre occidental, que ha comenzado a pensar en la declinación, en la decadencia de esa vasta creación que recibió como herencia de muchas generaciones? Ese pensamiento cobró desarrollo sobre todo a partir de la primera guerra mundial, y revela la inquietud de quienes comprendieron que la discordia nacida entre los que retenían la hegemonía del mundo no podía sino comprometer su situación de preponderancia. Poco se tardaría en

descubrir que esa inquietud era fundada. Pero quienes la enunciaron tenían además ante los ojos el espectáculo de cierta crisis interna, crisis social en su estrato más visible, pero que pareció más profunda a medida que se la analizó con más atención, pues se mostró inequívocamente como una crisis de los supuestos espirituales de la vida. Una rápida generalización hizo suponer que se trataba de una crisis de la cultura occidental; todo hace suponer hoy, sin embargo, que es sólo una crisis de la cultura occidental de la Tercera Edad. Los supuestos que caducan pueden ser reemplazados por otros que subyacen en el vigoroso torrente de su tradición, acaso enriquecidos con nuevos legados que podrían incorporarse —y de hecho se están incorporando ya— a su estructura, sincrética desde su origen. Pasarán sus formas temporales, pasarán los que ejercen la supremacía dentro de su ámbito, pasará el mundo dividido, pero la cultura occidental no pasará. Como no han pasado nunca del todo al oscuro abismo del olvido la China de Confucio o la India de Buda, la Grecia de Platón o la Roma de Virgilio. Porque es propio de la creación del hombre sobreponerse al efímero destino del que le ha dado vida y renovarse en los hijos de los hijos.

IMAGEN DE LA EDAD MEDIA

I

EDAD MEDIA Y CULTURA OCCIDENTAL

Me propongo ofrecer una imagen de la Edad Media tan próxima a la realidad como me sea posible, tan rica en matices como lo consienta la brevedad del espacio, y desprovista de esas deformaciones generalmente intencionadas que han hecho de esta época un tema singularmente controvertido.

Quizá fuera oportuno destacar ahora la importancia inmensa que tiene una recta comprensión de la Edad Media para entender cumplidamente el proceso de la cultura occidental, ese proceso que llega hasta el confuso tiempo de nuestras vidas y en cuyo transcurso surge y se desarrolla buena parte de los problemas que hoy avanzan hacia el primer plano de la vida histórica. Pero esta afirmación del significado trascendental de la Edad Media para la comprensión de la cultura occidental es, en cierto modo, el tema constante que aparecerá en estas lecturas (cf. pág. 6) y bien puedo evitar ahora una síntesis.

Debo advertir, eso sí, que no data de antiguo la certidumbre de que, en efecto, constituya esta época una etapa decisiva de nuestra cultura. En sus postrimerías —esto es, en lo que el gran historiador holandés Huizinga ha llamado *El otoño de la Edad Media*— se manifestaron en abierto duelo dos corrientes espirituales de opuesto sentido, una de las cuales triunfó en Europa dando origen a lo que se llama corrientemente Renacimiento. Desde entonces, la corriente vencida, que anunciaba la voluntad del espíritu medieval de trasmutarse y subsistir fue subestimada, y subestimada fue con ella toda la ingente creación de la Edad Media, primera manifestación original del espíritu occidental. El Renacimiento no escatimó la burla: Rabelais y Montaigne, Ariosto y Cervantes, son buenos testimonios de esa actitud que corresponde al menosprecio con que Rafael de Sanzio cargó la

palabra *gótico*, que debía caracterizar su arte de los últimos tiempos.

Esta actitud se mantuvo aún durante los siglos XVII y XVIII. A pesar de los eruditos que buceaban el remoto pasado de las naciones europeas y de los que procuraban esclarecer el pasado heroico de los mártires cristianos, la época en que se desarrollaban esos hechos seguía despertando una extraña sensación de oprobio. Fue entonces cuando se dijo de la Edad Media que era «la noche de los tiempos», cuando se acuñó la expresión «Edad oscura», fórmulas que, por cierto, aún circulan sin que sea posible defenderlas, y que sólo provienen de la falsa imagen de la Edad Media erigida como estandarte por una opinión sectaria que se empeña no en defender a la Edad Media sino en defenderse a sí misma, atribuyendo a esa época caracteres que ni son exclusivos de ella ni los únicos que conforman su fisonomía ni acaso siempre los más importantes. Pero esta falsa imagen fue defendida —entonces y ahora— con vigor y casi con encono, y suscitó, naturalmente, una reacción igualmente enérgica que se refleja en aquellas fórmulas, cuyo procedimiento duró plenamente hasta el siglo XIX.

Por entonces, la visión de la Edad Media comenzó a modificarse poco a poco. El Romanticismo fue, en cierto modo, una especie de renacimiento medieval, como el llamado Renacimiento lo fue de la cultura clásica. En su exaltación de la creación popular redescubrió la épica caballeresca; en su exaltación del espíritu nacional redescubrió la grandeza de la oscura época de los orígenes; y en su exaltación antirracionalista y cristiana redescubrió la época de los mártires y de la fe triunfante y triunfadora. Un mero acento pareció advertirse en la remota tradición medieval a través de los ecos recogidos por el ossianismo, por Chateaubriand, por Thierry, por Michelet. Y ese nuevo acento constituyó un estímulo suficiente para que nuevos y numerosos investigadores se lanzaran ahora sobre el tema redescubierto para

indagar su secreto y construir una imagen más aproximada a la realidad, menos deformada por la polémica.

Desde entonces en adelante, los estudios medievales han hecho extraordinarios avances cuantitativos y cualitativos. No sólo es mucho más lo que se sabe, sino que se sabe mejor, con criterio más objetivo, sobre esquemas y planteos más exactos y completos. Así ha podido llegarse a una nueva imagen de la Edad Media que no supone sólo elementos negativos sino múltiples y numerosísimos elementos positivos, y en la que, independientemente del juicio de valor que suscite en cada uno, aparecen los rasgos de un desarrollo coherente que llega hasta nuestro tiempo y que resulta incomprensible sin el conocimiento de esa época.

Acaso el rasgo prominente de esa diversa imagen sea el descubrimiento y la afirmación de la constitutiva diversidad de la Edad Media, por sobre cierto vago telón de fondo unitario y simple. Esa unidad apenas existe fuera del plano de los ideales, y hasta reconociendo el inmenso valor que eso tiene, es imprescindible reconocer que hay en el plano de las formas de la realidad una notable y radical variedad que proviene de diversas circunstancias y se manifiesta en varios y significativos fenómenos.

Ante lodo proviene de la diversidad de los elementos culturales que constituyen el complejo de la cultura occidental. En principio, el fondo está constituido por la tradición romanocristiana que proviene del Imperio y que subsiste en la mayor parte del conjunto social de la Edad Media. Pero esta tradición no era todavía compacta cuando se produjo la invasión germánica, portadora a su vez de un nuevo bagaje cultural, de modo que la profunda conmoción con que se inicia —a mi juicio— el ciclo de la cultura occidental —a partir del siglo V de nuestra era— disgrega el complejo romano-cristiano y pone en presencia tres tradiciones culturales, tres actitudes ante el mundo y la vida: una que arrastra la tradición clásica, otra que representa el cristianismo y otra que imponen los grupos dominadores germánicos.

Las ecuaciones en que se integran estos elementos son extraordinariamente variadas. Variadas según el lugar, según las clases sociales, según los distintos géneros de problemas, según las épocas y según las conciencias individuales. De modo que aun suponiendo que la cultura occidental hubiera trabajado en su propia elaboración sin recibir nuevas influencias durante la Edad Media, su nota dominante ha sido la coexistencia de diversas tradiciones y la variada combinación de sus elementos.

Pero, además, esa suposición de que la cultura occidental haya trabajado en su propia elaboración sin recibir nuevas influencias durante la Edad Media, es hoy absolutamente insostenible. La cultura occidental se desenvuelve por entonces en presencia y en contacto activo durante largos y decisivos períodos con otros dos ciclos culturales de extraordinaria significación: el mundo bizantino y el mundo árabe.

Uno y otro tenían elementos comunes con la cultura occidental, en mayor o menor escala, y ambos poseían la posibilidad de comunicación con ella. A veces fue el comercio, a veces fue la guerra, a veces el intercambio cultural; pero puede afirmarse que por cualquiera de esas vías, y con la sola excepción de algunos períodos de su desarrollo, la cultura occidental ha estado en contacto por entonces con esos dos ámbitos y ha obtenido de ese contacto frutos importantísimos cuya presencia se ha advertido muy pronto en su propio seno. Ni en todos los lugares, ni en todas las épocas, ni en todas las capas sociales, ni respecto a todos los problemas, ha sido igual la influencia que esas otras culturas han ejercido sobre la occidental, de modo que las variadas ecuaciones logradas por los distintos elementos originarios a que me he referido antes se diversifican aun más por esta nueva circunstancia. He aquí, pues, cómo, sobre un telón de fondo uniforme, desenvuelve la Edad Media su inagotable y múltiple creación bajo muy distintos aspectos.

Contra lo que se suele afirmar, la cultura medieval se caracteriza por su inestabilidad, una inestabilidad que proviene esencialmente de su poder creador. La designación corriente de Edad Media es, por eso, la más injustificada e inexpresiva que pudiera imaginarse para definirla. Es, como se ha sostenido, la Primera Edad de la cultura occidental, la Edad de la Génesis, como se ha dicho también. En ese largo período que transcurre entre la invasión del Imperio por los pueblos germanos y el siglo XV, un inestable complejo social trabaja activamente con el vasto conjunto de elementos culturales que tiene a su alcance y realiza innumerables experiencias creadoras. Algunas de ellas fueron conducidas hasta sus últimas consecuencias; otras en cambio apenas son insinuadas, y dejan sus inmaduros resultados como promisora posibilidad para el futuro. Pero desde entonces queda a la luz un vasto repertorio de las excepciones que constituyen poco a poco la tradición de la cultura occidental.

De ese carácter de Edad primigenia de Edad de la Génesis, proviene el aire un poco bárbaro que a veces tiene su creación, en el que la fuerza debía predominar sobre la gracia, los contenidos sobre las formas, lo vital sobre lo racional. Y de la certidumbre de esa flaqueza proviene también el anhelo sostenido polémicamente de un orden, cuya afirmación beligerante es el resultado sostenido de un sentimiento nostálgico provocado por la preeminencia de los impulsos creadores sobre los impulsos modeladores.

La presencia de un orden universal no es, pues, característica de la llamada Edad Media sino en el plano de los ideales. Por el contrario, en el plano de las formas reales de la vida, su peculiaridad es una diversidad tal que resulta difícil establecer analogías. Ni el feudalismo es una misma cosa en Francia, España o el Imperio, ni el estilo ojival tiene los mismos caracteres en cualquiera de esas regiones. Lo mismo ocurre con cualquier otro aspecto de la vida y de la cultura que consideremos, y los matices se acen-

túan si pensamos en la fisonomía de la Edad Media en la Europa central, en Polonia, en Rusia o en Serbia.

Algo semejante ocurre si consideramos el transcurso de los diez siglos que se agrupan en la llamada Edad Media. Profundas diferencias se perciben cuando comparamos la época de Carlomagno con la del emperador Enrique IV o con la de Dante, o con la de los duques de Borgoña. Se advierten, en efecto, tres períodos en la llamada Edad Media cuyos caracteres, sensiblemente uniformes, difieren entre sí. La temprana Edad Media, que transcurre entre la época de las invasiones y la disolución del Imperio carolingio, podría llamarse el período de la génesis. La alta Edad Media, correspondiente a los siglos que van desde el IX hasta el XIII, constituye la primera síntesis creadora, y a ella corresponde lo que habitualmente se entiende por espíritu medieval. Y la Baja Edad Media, que transcurre durante los siglos XIV y XV, configura una época crítica en la que se desarrollan simultáneamente dos direcciones antitéticas, una de signo todavía medieval pero revolucionario, y otra de signo claramente antimedieval, raíz y expresión primera de la modernidad.

La más cumplida de las creaciones de la Edad Media, aquella que se condujo hasta sus últimas consecuencias, aquella en cuyo holocausto se sacrificaron otras múltiples posibilidades insinuadas y abandonadas luego, es la cultura de la Edad Media, la de las Sumas, la de las catedrales. Pero eso no es toda la Edad Media. Es solamente la única creación concluida, la única síntesis lograda, el único estilo cultural perfeccionado. Legado de ella es una concepción de la vida que, aun después de haber perdido la preeminencia, perdura como una posibilidad de la cultura occidental a través de toda la modernidad.

Pero no nos engañemos. En cuanto tiene de burgués y de conciliatorio el Renacimiento, en cuanto procura cohonestar un sentimiento naturalístico de la vida y una vigorosa tradición de

estructuras formales —instituciones, ideas, formas— también es un legado de la Edad Media burguesa que se insinúa desde el siglo XIII y realiza el máximo de sus posibilidades en Italia. Desde Petrarca hasta Lorenzo el Magnífico, el Renacimiento conserva un inequívoco sabor medieval, y acaso sea ésa la fuerza que permitió su rápida cristalización en formas acabadas y perfectas pues aprovechaba una vigorosa e innegable tradición. Más allá del siglo XV, el Renacimiento iniciará otra vía y buscará las últimas consecuencias de esa actitud, más independizados cada vez de los mandatos tradicionales. La modernidad comenzará entonces, pero indisolublemente unida en el proceso de su gestación a aquellas experiencias vigorosas, un poco bárbaras acaso pero pletóricas de vitalidad, de la Edad de la Génesis.

II

LA EDAD MEDIA Y EL LEGADO DE LA ANTIGÜEDAD

Quienes comenzaron a llamar Edad Media al período comprendido entre los siglos V y XV de nuestra era, respondieron a una cierta visión de la historia universal que resulta hoy insostenible. Daban por admitida la existencia de una línea coherente y continua de desarrollo desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos, y caracterizando con precisión las dos épocas de los extremos —la Moderna y la Antigua— salían del paso superficialmente considerando el lapso que quedaba entre ellas como una mera transición, un oscuro valle entre dos cimas iluminadas, una Edad Media que no poseía ninguno de los valores positivos de las otras dos.

Esta concepción carece hoy de validez, y por eso se justifica la expresión de Primera Edad de la cultura occidental para definir a la llamada Edad Media, expresión que pone las cosas en su quicio y suscita un punto de vista fértil para apreciar con equidad la vasta y originalísima creación medieval.

Pero aquella persistente idea de que la llamada Edad Media sucede coherentemente a la Antigüedad plantea un problema de altísimo interés, a saber, cual es el legado que de la Antigüedad llega a la cultura occidental a través de ella. Pues aunque ahora resulte inequívoco que la Antigüedad es un ciclo cultural diferente, es innegable que constituye el antecedente directo, una de las fuentes donde la cultura occidental abreva.

La cultura occidental surge y se desenvuelve sobre una parte del territorio del Imperio romano, en el seno de un conjunto social en el que predominan las estructuras de la tradición romana, mediante un proceso de transformación lenta, operado sobre esa base y por la influencia de nuevas situaciones y nuevos fermen-

tos. No hubo —como se ha sostenido insistentemente— mutación brusca, pues las invasiones germánicas no produjeron una verdadera catástrofe, y se mantuvo durante mucho tiempo la sensación de que nada importante había ocurrido en un imperio que se suponía que seguía subsistiendo. Pero el proceso de transformación comenzó aceleradamente por entonces para preparar un nuevo estilo cultural que muy pronto manifestaría su inequívoca y original fisonomía.

Esta circunstancia es la que inducía a pensar en la continuidad entre la Antigüedad y la llamada Edad Media. Y si bien es cierto que hay algo que continúa, conviene saber bien qué es, porque acaso en eso radica todo el equívoco.

Lo que continúa —aun cuando no debemos olvidar que transformándose aceleradamente, hasta cambiar de signo— no es esa cultura que se impone al espíritu cuando se evoca la Antigüedad sin mayor preocupación crítica, esto es, en sus momentos clásicos, sino uno de sus períodos, singularísimo por cierto, que corresponde al bajo imperio y cuyo origen remonta a la grave crisis que sufre Roma en el curso del siglo III de nuestra era. A partir de entonces se configura una etapa de la cultura antigua que sí constituye el antecedente directo de la llamada Edad Media, y que es, en verdad, una prefiguración de ella.

La cultura del bajo Imperio muy poco tiene que ver con la época de los Escipiones, de Cicerón, de Augusto; poco también que ver con la época de Marco Aurelio, y poquísimo, naturalmente, con la tradición helénica. Si el Imperio subsiste, si subsisten las estructuras formales de su tradición, en cambio han aparecido ya los elementos que debían deformar su contenido esencialmente, a saber: las influencias orientales, que llegan a través de la religión en general, especialmente durante la época de los Severos; las influencias cristianas, en particular, que son cada vez más fuertes a partir de esa misma fecha; las influencias germánicas, que empiezan a advertirse a través de las poblaciones de ese

origen que comienzan a ingresar pacíficamente en el imperio después de la crisis militar del siglo III. Otro signo se adivina también de una mutación: el regionalismo de que hacen gala los ejércitos y su jefe, el regionalismo que impulsa durante algún tiempo a la Galia a afirmar su independencia. Y de este modo, el período que transcurre desde aquella grave crisis hasta la otra más grave aún del siglo V elabora una cultura singular a través de la cual llega la Antigüedad a la llamada Edad Media.

Piénsese en los testimonios de esa cultura del bajo Imperio, y se advertirá qué Antigüedad, qué faz de la Antigüedad, es la que perdura y se filtra a la llamada Edad Media. La figura más representativa es el Emperador Constantino, el que inicia la política de tolerancia frente a una religión que negaba los ideales fundamentales de la romanidad, aquel cuya biografía escribiría el más célebre historiador de la Iglesia —Eusebio de Cesárea—, aquel cuya efigie monumental, conservada hoy en el Palacio de los Conservadores en Roma, revela ya la acentuada influencia del estilo escultórico oriental. A esa época corresponden también los poetas Rutilio Namaciano, Ausonio y Claudiano, los historiadores Eutropio y Amiano Marcelino, el erudito Macrobio, y Símaco, el último militante del paganismo. Todos ellos, los que son aparentemente cristianos, como Ausonio, el poeta de Burdeos, o los que se aferran desesperadamente a las tradiciones romanas, como Símaco, todos revelan los mismos signos de un compromiso entre las influencias que obran sobre el viejo fondo tradicional. Poco después, en las postrimerías del siglo IV y los primeros tiempos del V, cristianismo y romanidad habrán operado una primera síntesis en el sentido insinuado anteriormente, de la que son testimonios San Jerónimo y San Agustín, Casiodoro y Boecio, Sidonio Apolinar y Prudencio. Esta síntesis tiene una característica precisa: la romanidad ingresa en ella como forma de la realidad, pero desprovista de prestigio; a la concepción naturalís-

tica debía suceder una concepción teística del mundo que ganaba terreno a pasos agigantados.

Empero, esa primera síntesis no debía dar cuajados frutos. Cuando hubiera podido ofrecerlos, se produjeron las invasiones germánicas y el proceso se detuvo, porque el aporte naturalístico que suponía el bagaje cultural de los invasores reavivó la vieja tradición pagana. La superstición, la concepción mágica de la naturaleza y la fresca vitalidad de los germanos seminómades que desde entonces constituyeron las aristocracias dominantes en el territorio del antiguo Imperio romano, se oponían decididamente a una concepción de la vida que significaba la condenación de cuanto constituía su propia peculiaridad: el valor, la audacia, el goce de los sentidos, en una palabra la exaltación de la vida desarrollada en el marco de la naturaleza. El cristianismo perdió buena parte de las posiciones conquistadas, y aunque poco a poco logró la conversión formal de reyes y aristócratas, es notorio que muy poco consiguió en los primeros tiempos en cuanto al predominio profundo sobre las conciencias.

Sin embargo, organizado ahora severamente según el modelo romano, en una Iglesia que aspiraba a calcar la estructura imperial, el cristianismo trabajó esforzadamente por reconquistar lo que había perdido. Los misioneros, los monjes, los obispos que se insinuaban cerca de las cortes bárbaras y los pontífices que desafiaban a los reyes o se confiaban a ellos, lograron poco a poco conducir tanto a las masas como a las minorías hacia su propia concepción de la vida, mediante una progresiva vitalización de las formas exteriores ya impuestas. De ellos era la preocupación por los problemas del espíritu y de la cultura, y a ellos correspondía innegablemente la superioridad en cuanto a la elaboración de nuevas formas de pensamiento.

Esas nuevas formas de pensamiento se tornaron imprescindibles en el curso de la temprana Edad Media —esto es, entre la época de las invasiones y la disolución del Imperio carolingio—.

Las circunstancias variaron considerablemente durante esa época, los conquistadores se entremezclaron con los conquistados, y al orden militar de los primeros momentos debió suceder una organización para la que no eran particularmente aptas las nuevas aristocracias. Esos y otros problemas comenzaron a ser resueltos con el consejo de la Iglesia cuyos cuadros se componían en su mayor parte de hombres de tradición romana, de modo que, voluntaria e involuntariamente dejaron filtrar sus puntos de vista para modificar el de los dominadores. Así surgió poco a poco una segunda síntesis entre diversas tradiciones, sobre la que conviene fijar la atención.

Recordemos que la primera síntesis se logra durante el bajo Imperio entre elementos culturales romanos y elementos culturales cristianos, combinados de tal manera que los elementos cristianos evidenciaban su mayor prestigio y su mayor vitalidad. Véase el testimonio de San Agustín que es en este sentido irrefragable. Ahora ya, durante la temprana Edad Media, se constituye una segunda síntesis que reúne los tres elementos fundamentales de la cultura occidental: romanos, cristianos y germánicos. De esos tres elementos, el cristiano vuelve a ser predominante en cuanto a las grandes líneas directrices; pero en tanto que en la primera síntesis el elemento romano representaba el enemigo, ahora, en la segunda, el enemigo es el germánico, y en consecuencia, el cristianismo se vuelve hacia el elemento romano como hacia un aliado y lo reivindica como símbolo de la cultura, en tanto que el germanismo parece representar simplemente, la forma de la realidad.

Véase el testimonio de San Isidoro, el ilustre obispo sevillano autor de las *Etimologías* y tantas otras obras de variada materia, cuya preocupación fue, como es bien sabido, afirmar resueltamente el valor de la tradición clásica. En sus concepciones políticas y jurídicas, en sus ideas pedagógicas con respecto al clero y en sus opiniones sobre el saber, San Isidoro es un ecléctico. No

puede ocultar el prestigio que tiene ante sus ojos la tradición clásica, y reúne afanosamente en su magnífica biblioteca hispalense cuanto encuentra a su alcance en materia de autores paganos. De todos ellos recoge noticias y opiniones y con ese bagaje compone la vasta enciclopedia que llamó *Etimologías*, verdadero monumento erigido a la tradición clásica por un cristiano que advertía el valor del legado antiguo, y que, en consecuencia, realizaba denodados esfuerzos por conjurarlo con el legado de la revelación y el Evangelio.

Lo que él y sus discípulos salvaron del saber antiguo fue cuanto se poseyó durante toda la temprana Edad Media, lo que nutrió el movimiento cultural de esa época, cuyo punto más alto se sitúa en el llamado Renacimiento Carolingio, obra de Alcuino, de Paulo Diácono, de Rábano Mauro y tantos otros que se suceden hasta la aparición de la prominente figura de Escoto Erígena. Todo ese bagaje no poseía, ciertamente, la pureza originaria. No se lo podía apreciar entonces dentro de las categorías con que fue creado, y se notan en la estimación y en el uso que se hace de él los signos de la voluntad de conciliación de quienes están dominados por los grandes esquemas de la tradición bíblico-cristiana. De ahí que no sean sino elementos de una síntesis, cuyo sentido general no coincide con el suyo de origen, pues quienes la realizaban debían atender también a la presión de una realidad que imponía, a su vez, ciertos elementos de la concepción germánica de la vida. Y lo cierto es que, desde el punto de vista histórico-cultural, lo que adquiere eficacia y valor es la síntesis y no los elementos aislados.

En efecto, esta segunda síntesis esconde las raíces de toda la vasta creación de la llamada Edad Media, de la Primera Edad de la cultura occidental, así como también de todo lo que en ella se frustra y desvanece. Ante todo, la idea de imperio, cuya primera y efímera realización opera Carlomagno, para recorrer luego el largo *via crucis* que debía conducirla a su frustración definitiva.

Luego la idea del papado universal, la de un orden ecuménico, espiritual y temporal.

Junto a todo esto, la singular visión del mundo —romana, cristiana, germánica y céltica todo a un tiempo— en la que se superponen de modo indescriptible la realidad y la irrealidad, lo verdadero y lo fantástico, lo visto y lo pensado, el mundo y el trasmundo en una palabra.

Dentro de ese ámbito, el individuo alcanza la dignidad de la persona humana en el plano teórico —plano en que la sustenta el cristianismo— y lucha por realizarla en el plano de la realidad con los duros obstáculos que se le oponen. Y como la versión del cristianismo de esa nación parece impracticable, apelará a la ayuda de las formulaciones que de esa idea puede realizar la tradición social y jurídica de romanos y germanos.

Un orden político nuevo se insinúa desde los primeros tiempos: los reinos romano-germánicos prenuncian la idea de nación, a la que se opondrán también, mil obstáculos de la realidad. Luego las grandes dinastías nacionales proporcionarán las fórmulas posibles, en tanto que la Iglesia conserva celosamente el principio de universalidad. He aquí el vasto almácigo en el que reconocemos las semillas de muchos árboles que hoy constituyen el oscuro bosque por donde vagamos, perdidos, en búsqueda de una obra iluminada.

III

LA CREACIÓN MEDIEVAL

Si la llamada Edad Media merece incuestionablemente el dictado de *Primera Edad* de la cultura occidental, es sobre todo porque constituye una era de impetuosa creación. Un genio vigoroso y desbordante en busca de su propia expresión, serpentea a través de un piélago de elementos culturales unas veces recibidos como legado del pasado y otras veces recibidos como prenda de un contacto con civilizaciones vecinas, hasta lograr una prodigiosa fusión de todos ellos dentro de un marco de precisa y original fisonomía. De un caos surge un cosmos pletórico de variedades, pero acentuado constantemente por la reminiscencia de un principio profundo que le proporciona una remota unidad, o al menos la quimera de una unidad.

Porque la creación medieval no es una creación hecha de la nada. Antes de que el mundo medieval profiriera la palabra creadora, múltiples creaciones erigían a su espalda los testimonios de un pasado imborrable, y en su contorno mismo otros demiurgos obraban sus encantamientos. Ya nos ha sido dado vislumbrar la magnitud del legado antiguo, acaso el más vigoroso entre todos los que la llamada Edad Media recibiera, en compañía de las otras herencias, la del cristianismo, la del germanismo y la del celtismo. De todas ellas, correspondió al cristianismo imponer su sello, y con él la impronta de cierta concepción oriental de la vida que debía fundirse con el resabio romano formando una muy peculiar amalgama. Pero toda esta herencia no constituye la totalidad de los elementos culturales con que la llamada Edad Media se encuentra. También contribuyen a diversificar ese caos los elementos que provienen de la versión bizantina de la Antigüedad que llega desde la imperial Constantinopla, y los nuevos elementos orientales y clásicos que acarrean los pueblos convertidos

al islamismo en su ya elaborada síntesis. Sobre todo ese conjunto multiforme y heterogéneo se erigía poco a poco una cultura de definido estilo, de prodigiosa riqueza, de probado vigor, dentro de cuyas formas habría de proseguir su ruta la cultura del Occidente.

Sería imposible abarcar en espacio tan reducido, las múltiples características de la ingente creación medieval, y, desde luego, menos aún sus diversas manifestaciones en los distintos campos de la cultura. Pero como todo lo que posee un estilo, la creación medieval permite una caracterización tan somera como se quiera. Uno, dos o tres de sus rasgos peculiares suscitan en el observador todos los demás; porque hay entre ellos una profunda y radical coherencia. Y parejamente, un ligero panorama de las manifestaciones en que ese espíritu se encarna, trae a la memoria prontamente el vasto caudal omitido.

En mi opinión el rasgo decisivo de la creación medieval es la presencia del trasmundo en constante y variado juego con la imagen del mundo sensorial. Ese trasmundo es multiforme y diverso. Se impone a través de la experiencia mística, a través del sentimiento mágico del germano o a través de la poética adivinación de lo misterioso que anida en el celta. El Paraíso cristiano vale como la misteriosa Avalón donde aguarda y reposa el rey Arturo, o como el umbrío territorio que pueblan los endriagos, los genios y las hadas. Antes de toda precisión, antes de todo dogma, el trasmundo vibra en el espíritu medieval como el resultado de una experiencia poética, metafísica o cognoscitiva. La realidad y la irrealidad se confunden y se entrecruzan constantemente, y el prodigio parece revelar lo ignoto y escondido tras la superficie del mundo sensible. De ese modo la verdadera realidad es la suma de la realidad sensible y de la realidad intuida.

De esta curiosa interpenetración de mundo y trasmundo surge la peculiaridad de tantas ideas medievales, secreto a su vez de otras tantas manifestaciones de la cultura. Piénsese en el espíritu

de aventura, el que mueve a los caballeros a cumplir la inaudita proeza para alcanzar el favor de su dama, el que mueve al cruzado, al peregrino, al estudiante, o al mercader. Al fin de su jornada está el misterio y la esperanza, como al fin de la jornada de la vida está la muerte, tras de la cual ocúltanse también esperanza y misterio. Porque se anuda con el espíritu de aventura que preside su vida, el espíritu de aventura que preside su muerte.

Ciertamente, la muerte constituye en la creación medieval una dimensión reveladora. El milenario, los capiteles historiados del monasterio de Silos o los de San Trófimo de Arles, los frescos trecentistas de la Capilla de los Españoles de Santa María Novella en Florencia o del Camposanto de Pisa, las danzas de la muerte y los espejos de penitencia como el de Jacopo Passavanti, todo y aun mucho más revela la presencia de la muerte en la presencia de la vida, de esa muerte que evocaba Francisco de Asís en el *Cántico de las criaturas* llamándola «nuestra hermana la muerte corporal», y a la que invocaba con patética voz Catalina de Siena en una visión enrojecida de angustia.

La muerte, hermana de la vida, la aventura por excelencia del hombre, la entrada en el mismo misterio del trasmundo apenas entrevisto, es hermana también del amor, la más excelsa y delicada perfección de la vida. Misteriosa pasión, indomable pasión, el amor conduce al tormento y a la muerte a Isolda en la leyenda de Tristán, a Francesca en la oscura Rímini de los Malatesta, a Inés de Castro en la áspera Lisboa del rey don Pedro. Porque si la muerte es la última aventura de la vida, el amor es la más prodigiosa y profunda, aquella en la que el misterio abre su flor más delicada, aquella en la que la revelación de lo incógnito se hace más patente.

Por todo eso late en la creación medieval un profundo y exaltado patetismo, irreprimible bajo los rigores de una razón moderadora. El patetismo conduce sucesivamente desde las lágrimas de Catalina de Siena y las imprecaciones de Domingo de Guz-

mán, hasta las carcajadas de Boccaccio o de Juan Ruiz; desde la hierática exaltación de los vitrales de Chartres hasta la agresiva procacidad de los Carmina Burana con que se satisfacían los clérigos goliardos; desde la esperanzada santidad de Joaquín de Flor hasta la cólera y la ira de Ezzelino o los Malatesta. La pasión se deslizaba a flor de piel y fraguaba intensamente tanto en el arranque del hombre de espada como en el martillazo del imaginero o en la metáfora del poeta. Era el amor y la muerte —que era como decir el amor y la vida— que reivindicaban para sí el derecho a realizarse de una vez, a sumergirse de una vez en el misterio, a agotar de una vez el punzante enigma del trasmundo.

Obvio es decir que estos rasgos de la creación medieval empiezan por manifestarse en las formas mismas de la vida, que son ya una creación. La vida señorial, la vida monástica, la vida de las nacientes ciudades burguesas y aun la vida de los campesinos se tiñen en alguna medida con estos colores. Sobre todo, la idea del hombre y la idea de las relaciones sociales y políticas que se establecen entre ellos, trasuntan —como formas de la realidad— la primacía de ciertas nociones que no terminan en la realidad misma, sino que hunden sus raíces en otros estratos. Hay quien niega el trasmundo —como lo negaban Guido Cavalcanti y Farinata degli Uberti con sus camaradas del Sexto círculo del Infierno—; pero aun quien lo niega y se hunde en la certidumbre de que el *curriculum* del hombre acababa con sus días terrenos, lucha con el fantasma y necesita de toda su energía intelectual para sobreponerse a las alusiones que lo cercan. Los más participan de la opuesta certidumbre y conciben la vida como una misión, de tal modo que la jerarquía de la misión mide la significación del individuo, nada en sí mismo sino sujeto, eso sí, de un inalienable derecho natural que pugna porque se le reconozca contra todos los embates de un mundo en estado de génesis, con un marcado aire de provisionalidad pese a la resuelta voluntad de forma conque, precisamente, se quiere cubrir el hervor de la creación y la

inestabilidad del orden. Tal la vigorosa estratificación estamentaria que preside el orden social, con el que se quiere legalizar prestamente un orden nuevo —el orden feudal— que no reconoce otro fundamento que el *factum* de la conquista y la eficacia militar.

Pero si aquellos rasgos tiñen las formas de la vida real, mucho más tiñen las manifestaciones del espíritu, en las que se refleja directamente el impulso creador tal como surge de las fuentes mismas.

Ahí está la poesía. Se oscurece el recuerdo de Ovidio y de Cátulo, el recuerdo de los aedas célticos y germánicos, el recuerdo de los líricos musulmanes, y surge con algo de todo eso y con mucho más —el extraño prodigio de la lírica provenzal, de la lírica galaico-portuguesa, de la lírica siciliana y toscana, de la lírica de la alta Francia y de Germania, de la lírica castellana. El trovador habla de amor y de aventura, de dolor y de muerte, llámese Jaufré Raudel o Bernard de Ventadorn, Bernardo de Bonaval o Pedro de Ponte, Guido Cavalcanti o Cino de Pistoya, Chrétien de Troyes o Wolfram von Eschenbach, o Gonzalo de Berceo. En sus palabras se mezclan lo sacro y lo profano, como en su espíritu se mezclan lo que sus ojos ven y lo que su espíritu adivina. Y como ellos, olvidados de Virgilio y Lucano, surgen los aedas heroicos que enaltecen la misión de Rolando o del Cid, las aventuras de Renaud o de los infantes de Lara, las proezas del gran Carlos de la Barba Florida o las esperanzas del gran Federico el de la Barba Roja, o las balandronadas del gran Ricardo, el del Corazón de León. Amor y muerte, aventura y proeza, devoción y heroísmo, todo se mezcla en las figuras de la epopeya como en las exaltaciones de la lírica, y del mismo modo saturarán de prudente temor estos sentimientos las palabras mesuradas de los poetas didácticos para regimiento de la vida y de la muerte.

Ahí está la arquitectura, la escultura, el vitral y el mosaico. De la presencia vigorosa de los modelos antiguos deriva una nueva

concepción arquitectónica y un nuevo espíritu plástico que había de cuajar en el espíritu romántico. El sentido apaisado de la mole, la gruesa pilastra, el arco de medio punto y el diseño de la planta proporcionan un punto de partida para la creación, pero ésta insurge y se desenvuelve por sus propios carriles apoyada en un nuevo esquema ideal, en una nueva concepción de la vida, en un nuevo repertorio de elementos entre los que no faltan las aportaciones de comarcas y estilos remotos, de un Oriente que se filtra a través de las páginas del Apocalipsis. De él saldrá luego el estilo ojival, pleno de vigor y de imaginación creadora.

El austero castillo, reducto y símbolo de la vida señorial; el adornado y evocativo claustro, en el que los capiteles ilustran al monje sobre los versículos apasionantes de la terrible profecía; el templo acogedor en el que se igualan las esperanzas de grandes y pequeños; el vitral que filtra y tornasola la luz al tiempo que representa la tierna y evocadora leyenda, y el mosaico que fija la imagen hierática, corresponden a un nuevo y no acostumbrado sentido de la arquitectura y de la plástica. A la dignidad del hombre misional se agrega la dimensión del ideal que justifica y mueve su misión; al sólido realismo del hombre de la tierra se suma la gravedad de lo trascendental. Como en la canción del trovador suenan las melodías gregorianas para contar el amor, como si parecieran indisolubles al hombre medieval los dos amores —el *amor Dei* y el *amor sui*— alojados eminentemente en las dos inseparables ciudades distinguidas ejemplarmente por San Agustín: la ciudad celeste y la ciudad terrestre.

Así es, unitaria y multiforme, contradictoria y homogénea a un tiempo, la creación medieval. Una creación que es, ante todo, la de un estilo de vida, y que es después el móvil del estilo de una cultura. Esa cultura no debe ser considerada como estrictamente medieval sino en segunda instancia. Porque, en primera instancia, es esencialmente la cultura occidental en su primera faz; una cultura de la que la llamada Edad Media perfecciona

cierta línea y deja vírgenes por cierto numerosas posibilidades para futuros desarrollos.

Lo que desarrolló y llevó hasta su posible perfección constituyó un orden que alcanzó su esplendor en el siglo XII y parte del XIII. Este orden fue, a su vez, una creación del intelecto más que una realidad espontánea. Y allí brilló un vigoroso impulso de la razón capaz de esclarecer lo confundido y de limitar lo entremezclado. El pensamiento filosófico y teológico fue la obra maestra de ese orden, y de su perfección misma arrancaría su crisis, crisis inaugural del vasto fermentario que constituye la baja Edad Media y el primer Renacimiento.

IV

ORDEN Y CRISIS DE LA CULTURA MEDIEVAL

Si la creación medieval nos asombra por su profundidad, su variedad y su riqueza cuando consideramos las formas reales de vida que modela o los productos que logran su literatura o sus artes, más aún nos asombra cuando consideramos lo que es, a mi juicio, su obra más gigantesca: la imagen que forja del universo, y dentro de él, de este mundo, y esta vida que constituye el signo del hombre, todo lo cual consigue ser armonizado —pese a todo— dentro de un sistema coherente. Este sistema —el que evoca la idea de orden, tan peculiar de la Edad Media— no emerge de la realidad. Ha sido concebido e impostado sobre la realidad; ha sido, puede decirse, sostenido heroicamente contra la realidad, como don Quijote sostendría irrenunciable ilusión. Por eso puede considerárselo como una gigantesca creación, acaso un insólito alarde de vigor intelectual, realizado, eso sí, a expensas de la inmediata percepción sensorial del mundo.

Repitámoslo para que esta noción quede patente e inequívoca. La idea de que el mundo de la realidad conforma un orden dentro del cual nada carece de sentido constituye una invención del genio especulativo de la Edad Media, a la que llega en el momento de mayor florecimiento intelectual, esto es, hacia los siglos XII y XIII. No es comprobación de un hecho de realidad; es la impostación de un principio ciclópeo concebido racionalmente —como los planos de una catedral— y bajo el cual la realidad ha perdido luego eficacia y vigor hasta el punto de que el principio y no ella sea lo que se divisa a la distancia. Esto es el orden medieval: una quimera con la que se reemplaza deliberadamente a la realidad, eso sí, con tal energía que la quimera adquiere el carácter de una creación de la razón y de la voluntad. Y es singular

que esta creación constituye el módulo de la época, a pesar de ser su espíritu de tal índole que contradecía la espontánea creación vital, o la creación literaria o la creación plástica. Pues estas últimas se caracterizan por su variedad casi proteica, en tanto que la creación intelectual conduce a la afirmación de una ortodoxia y a la exclusión de lo que se aparta de ella.

Procuremos precisar las ideas. Como correspondía al tono de la época, o a su carácter de Edad de la Génesis, la creación medieval no conoce en principio limitaciones, ni reglas doradas, ni artes poéticas, ni principios de sabiduría; todo el bagaje normativo que poseía —de tradición antigua— le servía de muy poco, y la creación medieval insurgió contra él y fue construyéndose luego sus propias reglas a medida que avanzaba. Pero fue preciso para llegar a ellas múltiples experiencias de variadísimos estilos, de cada una de las cuales quedaron al costado del camino productos excelentes, sin duda imperfectos, pero llenos de fuerza —sino de gracia—, y de ese verde frescor que revela la impronta del poder creador que no escatima su esfuerzo ni gusta de pulir sus frutos. En todo ese vasto esfuerzo creador, son muchas las rutas recorridas que no corresponden a lo que, contemporáneamente, declaraba la razón especulativa que constituía el «orden» inalienable del universo.

Piénsese —aun antes de precisar excesivamente en qué consistía ese orden— en lo que podría llamarse «la otra Edad Media», la que vemos aparecer ya en los albores del siglo XII saturada de profanidad y de mundanidad, lo que desafía luego la quimera del orden universal en las postrimerías del siglo XIII y da con él en tierra para predominar en la baja Edad Media y en el primer Renacimiento. Esa es la Edad Media en la que influye ya desde el siglo XI el saber y la sensualidad musulmanes; la Edad Media que florece en la riquísima y prodigiosa Occitania; la Edad Media que restaura el maniqueísmo con los albigenses y exalta el amor de los cuerpos y la alegría de los sentidos con los poetas proven-

zales; la Edad Media de los clérigos goliardos y de los Carmina Burana; la Edad Media de la convivencia de las tres religiones, en iglesias, mezquitas y sinagogas, la Edad Media de la coexistencia de los varios saberes; la Edad Media de los guerreros y los mercaderes de la Cuarta Cruzada; la Edad Media de Federico II de Sicilia; la Edad Media de los epicúreos, de los iracundos, de los lujuriosos; lo que puede llamarse la otra Edad Media, en fin, con respecto a la que erige como legítima y ortodoxa la mente reflexiva de los teólogos, filósofos y moralistas, pero que es por sí misma tan Edad Media como aquélla, y es bien sabido que la una sin la otra no se explica, porque la llamada Edad Media, esto es, la Edad de la Génesis, la Primera Edad de la cultura occidental, es así, múltiple y diversa, contradictoria y cambiante, como todo lo que está animado por el vigoroso e incontrolable movimiento creador.

Pues bien, sobre esta diversidad y esta contradicción, el pensamiento reflexivo de teólogos, de filósofos y de moralistas se empeñó en extremar, superponer un principio unitario, un orden homogéneo que debía constituir la explicación del todo y el módulo para el juicio. La creación medieval importa la suma de mundo y de trasmundo consustanciados y entrecruzados hasta hacer indiscriminables sus limites, y el pensamiento se empeñó en afirmar que el trasmundo y la irrealidad tan sólo poseían el valor eminente y que lo demás era pura ilusión, pecado, engaño, maldad y perdición. Con el pensamiento se quiso dividir lo que era, en realidad, indiviso, y el resultado fue, a la larga, malograr la felicísima síntesis que la creación medieval iba logrando, para entronizar en cambio la dura intolerancia, el formalismo religioso, la hipócrita virtud, y junto a todo ello el verdadero pecado, que era la desconfianza hacia los impulsos creadores que encerraba la vida y que la vida se empeñaba en no querer agotar.

Eso fue la quimera del orden universal. Una vasta creación intelectual, admirable por su perfección formal, con su extraordi-

naria doctrina organicista del orden del mundo, con sus dos espadas, con sus jerarquías inviolables con sus sistemas rígidos de valores, con sus cuadros estrictos de virtudes y de pecados, con sus rigurosos senderos trazados para toda existencia posible, y todo ello dependiendo de un severo y preciso cuadro del más allá en el que se distinguían con nítidos perfiles las áreas iluminadas —con harto distintos resplandores, por cierto— del Paraíso, del Infierno sin esperanza, y del Purgatorio, prolongación del mundo con su dolorida ilusión de bienaventuranza eterna.

Tan severa como fuera esta creación del pensamiento para con todo aquello que escapaba a sus límites, es innegable que constituye un espectáculo extraordinario de vigor, de poderío intelectual, de imaginación y de voluntad. Sólo que amenazaba a todas las otras formas de la creación que eran hermanas de su propio genio. Durante algún tiempo triunfó en toda la línea, pero aunque extendió su brazo vengador contra lo que consideró heterodoxo, no consiguió su juego, sino apenas proporcionarle el estimulante matiz del pecado, el agridulce sabor del peligro, el demoníaco —o prometeico, si se prefiere— temblor humano que lo hacía más deseable cuanto más temido. La Inquisición hizo prodigios de vigilante severidad; los predicadores, verdaderos alardes de elocuencia para que no se borrara de las mentes el recuerdo del espantoso crepitar de las llamas consumiendo eternamente los cuerpos condenados; los místicos, insuperables evocaciones al infinito amor con que la infinita dulzura de Dios esperaba a las almas puras. Pero el experimento del orden universal había roto el encantamiento de la creación medieval. Quien se sumergía en los arroyos que le señalaban sus propios impulsos, temía llegar al ancho mar donde acabaría su aventura, y se inventaba nuevos y plurales meandros para no llegar nunca y permanecer en su mínima y feliz linfa. El encanto estaba roto. La Edad Media empezó a aprender dónde comenzaba la realidad y dónde comenzaba la irrealidad, dónde empezaban el mundo y el tras-

mundo, dónde estaba el fin de su aventura, cuál era el misterio del amor y la muerte, cuál era la causa de su antes misterioso patetismo. Empezaba la gran crisis de la que nacería el oscuro mundo de Fausto, ya anunciado en el sólo aparente mundo de Dante.

La gran crisis que se advierte ya al promediar el siglo XIII en Italia, y que se advertirá sucesivamente en todo el mundo occidental en el curso de los siglos XIII y XIV, no es sino el resultado de este intento de afirmación de un orden único. Todo lo que quedaba fuera de él, combatido, menospreciado, condenado y envilecido, empezó a afirmar su derecho a la vida aun cuando fuera al precio de renunciar a la posesión del trasmundo. No sin dolor, el hombre aprende que sólo está en sus manos un destino humano, en el momento en que se quiere convencer de que se le ofrece un destino divino al precio de renunciar a su inalienable flaqueza, a su carne mortal, a su dulce pecado, dulce dos veces, por el placer y por el arrepentimiento.

Quizá quien vio con más profundidad la terrible tragedia de plantear este dilema fue el dulce y humanísimo Francisco de Asís, espíritu ejemplar, tan santo como lo puede ser el hombre, tan humano como le sea dado seguir siéndolo al santo. Su clamor se alza contra la intolerancia, contra la dureza de corazón, contra los formalismos odiosos, y sobre todo contra el afán, mil veces más impío que el pecado mismo, de querer borrar la dulce inmersión del hombre en la naturaleza que le ha sido dada para tornarlo puro espíritu. El hombre no es puro espíritu, porque es hermano de la tierra y del pájaro y del torrente y del lobo, que no lo son tampoco. Es espíritu además de ser carne, y hay en él una inexcusable lucha sin la que la vida no es humana ni el hombre criatura de Dios. Que no se le arrebate al hombre todo aquello que siente latir en su corazón, si no se quiere hacer de él un hipócrita, un hombre hecho para el sábado, como Jesús no quiso que fuera hecho. Así descubría Francisco a la criatura humana, y así las llamaba a su lado, pecadoras y arrepentidas, pero vivas en

su corazón, con tanta potencialidad para el bien como podía esperarse de su naturaleza y de su angustia.

Empero, a pesar de los clamores del hermano de Asís, a pesar de la persistencia del clamor de quienes lo habían precedido proclamando el Evangelio Eterno, a pesar de todo, la obsesión intelectual de los enamorados del orden y de la unitariedad de la creación, desencadenó el profundo drama de la crisis iniciada en el siglo XIII.

La crisis se advierte ya acaso a principios del siglo, en la cruel actitud de la cristiandad ortodoxa —si así cabe llamarle— frente a los albigenses y al espíritu meridional. Lo que allí sucumbió fue toda una manera de entender la vida, la cultura y la fe; pero no para desaparecer del todo y dejar el campo libre a los celosos defensores de un orden severo y rígido, sino para empezar una renovada lucha desde otros puestos de combate, con otras consignas, con otras normas, pero casi con los mismos ideales.

Se los vio renacer en Sicilia y en Toscana, ya en pleno siglo XIII, bajo la forma de actitudes intelectuales: como escepticismo, como epicureísmo, como apetito cognoscitivo, como una especie de prerracionalismo. Se lo vio aparecer muy pronto en casi toda Europa como una especie de conmoción social y política contra el orden establecido, que quería ser definitivo y hermético contra el desarrollo natural, y que se tradujo en los primeros ensayos del ascenso de la burguesía. Y se lo vio después, generalizado ya en toda Europa, manifestarse de infinitos modos, tanto a través de las señorías italianas, tanto a través de Antoine de la Salle, de Giovanni Boccaccio, de Juan Ruiz, de Poggio Bracciolini, de los miniaturistas de los libros de caza y de los calendarios, de los pintores flamencos, de Masaccio, de Brunelleschi, de Dalmau y de Jacomart, de Santillana y de Charles d'Orleans, de Boyardo y de Pulci, de todos, en fin, los que no se resignaban a practicar en su espíritu una mutilación que sabían estéril.

Así sobreviene y se manifiesta la crisis. Dante Alighieri la observa con pavor, ya la acusa en su *Comedia* con santa ira. Pero el tiempo es irreversible, y la creación medieval quedó trunca. Ahora parecerá realista en unos y mística en otros, cuando había sido antes mística y realista a un tiempo en cada espíritu. La quimera del orden —de un orden que nunca había existido— anidó desde entonces como un fantasma en muchos espíritus, y se soñó con restaurar su inexistente primado. El orden natural, en el que caben muchas cosas, habíase sacrificado a un orden racional en que sólo caben unas pocas y en el que es necesario condenar a las demás. La modernidad iniciaría entonces sus tanteos en pleno siglo XIV, en esa época que, según desde donde se la contemple, suele ser llamada con idéntica limitación baja Edad Media o Primer Renacimiento.

V

EDAD MEDIA Y RENACIMIENTO

La ilusión de la vigencia del orden universal pareció arraigarse firmemente en las conciencias durante los siglos XII y XIII. Entonces se pretendió defenderla coactivamente e imponerla con beligerante energía. Empero, todas aquellas fuerzas que quedaban excluidas y condenadas se prepararon para la defensa y comenzaron a minar la estructura que se pretendía ortodoxa.

Precisamente, esas fuerzas que conspiraban contra el pretendido orden ortodoxo estaban creciendo por entonces en poderío por diversos factores, y acaso fuera precisamente ese renovado ímpetu lo que había provocado la reacción en contrario. El interrumpido contacto con la cultura bizantina y la cultura judía se había restablecido con motivo de las cruzadas y del curso de la reconquista española, y poco a poco habían comenzado a circular obras e ideas que enriqueciendo el bagaje cultural del Occidente tendían a hacerlo más complejo, esto es menos simple y menos apto para restringirse dentro de esquemas arbitrarios. La escuela de traductores de Toledo en el siglo XII y la corte de Federico II de Sicilia, así como los esfuerzos parciales de numerosos sabios —y equipos de sabios de las tres religiones— dieron como fruto la inauguración de vigorosos esfuerzos intelectuales que, naturalmente, comprometían la ortodoxia. Obras filosóficas, científicas y literarias introdujeron ideas antes insospechadas que despertaron nuevas rutas en el pensamiento occidental, del mismo modo que lo hacían los contactos directos establecidos por los viajeros que visitaban regiones antes desconocidas, como Giovanni Pian del Carpine o Marco Polo.

La consecuencia fue una sensible y profunda mutación en el mundo occidental que se advirtió en el plano de las ideas, y que muy pronto se advertirá en el orden de las relaciones económi-

cas, sociales y políticas. Una nueva era comenzaba, que se acostumbra llamar baja Edad Media en algunos países de Europa y primer Renacimiento en otros. Es la que cubre los siglos XIV y XV, y cuya fisonomía de crisis esconde un profundo y decisivo ajuste del espíritu occidental, en vísperas de esa nueva etapa que constituye la modernidad.

El siglo XIV, sobre todo, ofrece a quien contempla hoy su panorama la precisa imagen de una especie de ensayo general de la modernidad. Todo aquello que luego, poco a poco, irá imponiéndose con laborioso esfuerzo, aparece entonces como movido por una fuerza juvenil y ausente de experiencia que lo impulsa a tentar la gran aventura de desalojar de una sola vez las sólidas estructuras tradicionales. Nuevas opiniones, nuevas ideas, nuevas formas de relación económica, social y política. Todo hace irrupción repentinamente, con una ingenua frescura, y todo cae prontamente ante la resistencia opuesta por la realidad. Pero nada morirá del todo. Lo que entonces fracasó en ese gran ataque frontal intentará luego triunfar —y lo logrará a la larga— mediante un vasto y sinuoso movimiento lateral y envolvente.

Asistimos ya en el siglo XIII en Italia, y en el siglo siguiente en el resto de Europa, a graves y profundas mutaciones económicas. La economía monetaria reemplaza a una economía fundada en los bienes raíces, y con las ciudades prósperas se desarrolla el comercio y las manufacturas con su secuela de activación del tráfico del dinero. Una organización internacional de ese tráfico se advierte ya en el siglo XIII y sobre todo en el XIV, con las poderosas casas italianas de los Bardi, los Peruzzi y los Acciaiuoli, cuyo primer ensayo entra en crisis con motivo de las inesperadas catástrofes producidas por las inestables relaciones entre las nuevas concentraciones urbanas y el régimen de la producción rural, cuya consecuencia es el hambre y la peste, fenómenos típicos de esa época. La producción libre se pierde entre los vericuetos de una organización económica que aún ocultaba celosamente sus secre-

tos, y comienza a parecer que la solución es el control y el apoyo del Estado, representado por las monarquías. El premercantilismo se insinúa, con su vigoroso control estatal, pretendida panacea para una situación inexplicable por lo novedosa.

Pero esta mutación económica está acompañada por una mutación político-social no menos importante. El orden feudal entraba en evidente e inevitable quiebra, y arrastraba con ella la posición predominante de las clases privilegiadas, celosas naturalmente de sus privilegios. Rebeláronse los nobles contra los reyes apresurados por afirmar su autoridad en favor de las nuevas circunstancias económicas, tanto en Inglaterra como en Aragón, como en Alemania. Pero su esfuerzo apenas pudo salvar una parte de sus privilegios personales, sin que pudiera robustecerse la débil base económica que ahora los sustentaba. Esa base económica, en efecto, estaba comprometida en sus cimientos por el ascenso de la burguesía, que los socavaba con la vasta red de una economía monetaria ante la cual aquella otra, fundada en la posesión de la tierra, debía ceder y derrumbarse en poco tiempo.

La naciente burguesía dominó prontamente en Italia y en los Países Bajos. Ya en el siglo XIII la revolución florentina de Gian della Bella mostraba el alcance que tenía la revolución. Y poco después, las sublevaciones de los tejedores de Brujas y Gante, los estados generales revolucionarios franceses, la Jacquerie, el movimiento de los Ciompi, la insurrección burguesa de 1380 en Francia y la insurrección campesina de 1381 en Inglaterra mostraban el grado de efervescencia de las clases en ascenso, comprobado más tarde por los movimientos de los husitas, de los campesinos gallegos y mallorquines, y tantos otros que se producen en el siglo XV.

A estos movimientos corresponde un acrecentamiento del poder real, a veces bajo la forma de mera tiranía, como las que ensayan en Italia Castruccio Castracani, Simón Boccanegra, Marino Faliero, Ugguccione della Fagiuola, y sobre todo, los Scala,

los Gonzaga, los Este, los Malatesta, los Visconti, los Sforza o los Medici. Pero, también, bajo la forma de un acrecentamiento del poder real, como el que alcanzan los monarcas napolitanos, franceses e ingleses por esta época. Distintas circunstancias hacen que el fenómeno no sea general y que no logren los mismos objetivos, sino esporádicamente, los reyes de Castilla, de Aragón, o los emperadores de Alemania. Pero el proceso está en marcha, y más tarde o más temprano, llegarán al mismo fin.

Porque cuanto se oponía a esta nueva organización del poder desaparecía rapidísimamente, y nuevas ideas sociales y jurídicas avanzaban por doquier respaldando las situaciones de hecho, de poder, de fuerza. El mundo espiritual adoptaba una renovada fisonomía, y de ella surgía como un reflejo una nueva visión del mundo. Cuatro rasgos la caracterizan, que es necesario analizar para descubrir su nuevo perfil: primero, la crisis del trascendentalismo; segundo, la irrupción del sentimiento naturalista; tercero, la mutación del sentimiento patético de la vida en relación con la irrupción del hedonismo, y cuarto, la irrupción del sentimiento individualista. He aquí cómo se perfila un mundo nuevo, mucho más nuevo, acaso, que el que Colón descubriría poco después.

La afirmación polémica de un orden había introducido en la actitud medieval ante la realidad un principio de supremacía del trasmundo, de lo trascendental. Este principio sufre luego una curiosa evolución. La tercera escolástica —con Duns Scoto y Occam— discrimina sutilmente la relación entre el campo específico de la fe y el campo específico de la razón, y afirma de manera indirecta la legitimidad del mundo de la realidad sensorial y su significación eminente para el hombre. Lo mismo hace el platonismo que predomina en las academias italianas, distinguiendo el mundo de las ideas y el mundo sensible, y lo mismo hace la incipiente ciencia que desarrollan por entonces un Buridan, un Oresme, un D'Ailly, un Toscanelli. Mundo y trasmundo quedan

discriminados radicalmente, y con tal discriminación el trasmundo queda alojado eminentemente sólo en la reflexión de letrados y meditativos, en tanto que el mundo sensible crece en libre significación en el ánimo del hombre medio, del que no se dedica a pensar, acentuado por la dimensión que le agrega la vida inmediata.

Esta crisis de la primacía del trasmundo se advierte en la declinación del respaldo metafísico que sostenía las ideas de un orden universal, especialmente en el plano de la realidad. Imperio y papado dejan de poseer poco a poco el valor místico de antaño, y al primado de un orden *de jure* comienza a suceder el primado de un orden *de facto*, que se manifiesta a través de todas las convulsiones económicas, sociales y políticas de la época. Pero más netamente aún, esta crisis de la primacía del trasmundo se advierte en la irrupción del sentimiento naturalista.

Un vigoroso despertar del amor a la naturaleza se advierte por doquier en esta época. Lo que antes parecía expresarse suficientemente en la condenatoria fórmula de «mundo, demonial y carne», abre ahora su secreto y revela sus múltiples encantos apelando a los sentidos que el hombre posee para captarlos. Giotto y Simone Martini trasladan al fresco la tímida vibración del contorno natural del hombre. Los calendarios miniados y los libros de hojas —como el del duque de Berry—, los libros de caza como el de Gastón Phebus, los lienzos flamencos y los frescos italianos, los de Van Eyck, Memling, Masaccio, Benozzo Gozzoli, y finalmente, Sandro Botticelli, inundan de frescura y de espontánea vitalidad el espectáculo ofrecido al hombre con sus ricos paisajes, con sus delicados sentimientos.

Lo mismo pasa en la poesía. El tema de las flores aparece en Villasandino, en Jerena o en Hurtado de Mendoza, como el paisaje aparece, inundado de vida y de luz, en Boccaccio, en Chaucer, en Juan Ruiz o en Santillana. Y sobre todo aparece el amor, tanto el amor quintaesenciado de Petrarca como el amor sensual

de Boccaccio o de Juan Ruiz, o como ese amor múltiple que ofrecen Machaut o Charles d'Orleans o el marqués de Santillana o Alain Chartier o Mateo María Boiardo en el *Orlando enamorado*, o Lorenzo de Medici en sus delicados poemas de amor.

De sentimiento naturalístico, finalmente, está saturada la nueva arquitectura: la que bosquejan los artistas del gótico florido como la que bordan las líneas del mudéjar, labradas con la infinita delectación que produce la línea y el volumen, como en la Sinagoga del Tránsito o en Santa María la Blanca de Toledo; o la que bosquejan los artistas del Cuatrocientos italiano, un Brunelleschi, un Leon Battista Alberti o un Michelozzo Michelozzi.

Todo ello revela un vigoroso despertar del sentimiento profano, una afirmación de la vida tal como se ofrece en los cauces que el hombre tiene a sus pies para sumergirse en ellos, tal como brota de la clara linfa de los impulsos espontáneos, sin temores, sin prejuicios, sin trasposiciones de lo inmediato visible a lo remoto invisible e insospechado. La vida se manifiesta exigente y reveladora. El lujo parece su expresión más delicada, y el lujo inunda las cortes borgoñonas e italianas, en Dijon o en Ferrara, en la coronación de Carlos V de Francia o en la de Alfonso XI de Castilla.

Este sentimiento profano —adviértase bien— coexiste con un vigoroso llamado a las conciencias del sentimiento místico, tal como lo expresarán Tauler y Ekhardt, Groote y Ruysbroeck, Hus y Wickleff, Catalina de Siena y, finalmente, el duro y severo Savonarola, símbolo de la medievalidad del Renacimiento, si así puede decirse. Pero ese sentimiento místico no es ya sino el refugio de los reflexivos, de los elogios, y carece de vías de comunicación normales y permanentes con el sentimiento popular. Reaparece como secuela del hambre y de la peste, pero desaparece cuando vuelve a florecer la vida. Las danzas de la muerte y los severos frescos apocalípticos, los espejos de penitencia y los infinitos *memento mori*, no son sino estridentes llamados de quie-

nes observan el desbande del redil, que sigue acaso fiel a las prácticas religiosas pero se aleja de la estrecha dependencia del trasmundo para dejarse arrastrar dentro del mundo de la realidad sensible. Ya no se llora por el más allá, sino por la pérdida del más acá; ya no se llora por el amor, sino por el dolor; ya no se llora por el arrepentimiento sino por el goce. Un hedonismo acentuado caracteriza la vida, a la que ha abandonado el viejo patetismo impregnado de misterio y de angustia.

En realidad el misterio y la angustia pertenecían al trasmundo, y el mundo aloja ahora a hombres que adivinan y viven la intensa realidad de su personalidad inmediata. El mundo es de los hombres, y el hombre es el que comienza a sentirse como única y definitiva realidad. Así parece enseñarlo la antigua filosofía de los griegos que ahora seduce a los reflexivos, la antigua poesía de Ovidio o de Catulo o de Propercio, la nueva perspectiva de la inteligencia dominadora del mundo, y hermana de la otra palanca capaz de moverlo: el dinero, que triunfa y domina un mundo nuevo. La Primera Edad de la cultura occidental deja paso a la Segunda Edad, a la modernidad inquisitiva y analítica. La Edad de la Génesis ha terminado y comienza la edad de los múltiples y variados desarrollos. Es la era de Leonardo y Descartes, de Galileo y de Bacon.

La razón ha triunfado, y será labor de los siglos que comienzan entonces transformarla en la explicación suficiente del mundo. He aquí cómo concluye la Edad de la Génesis.

SOBRE EL AUTOR

I

NOTICIA BIOGRÁFICA

José Luis Romero nació en Buenos Aires en 1909 y se doctoró en la Universidad de La Plata en 1937. Vinculado a los movimientos literarios y artísticos, comenzó a escribir en 1929 sobre literatura y cine en *Clave de Sol* y sobre historia en *Nosotros*. Desde entonces publicó regularmente, alternando la investigación con la docencia y la política. Enseñó en la Universidad de La Plata desde 1938. Por su militancia en el Partido Socialista fue expulsado de la universidad en 1946, pero volvió como rector de la Universidad de Buenos Aires en 1955. Entretanto había sido profesor de la Universidad de la República, en Montevideo, y había continuado sus investigaciones sobre los orígenes de la burguesía medieval, principalmente en la Universidad de Harvard. En 1958 inauguró en la UBA la cátedra de Historia Social y el Centro de Estudios de la misma especialidad, del que saldrían buen número de nuevos estudiosos de la historia provistos de una mentalidad y una metodología modernas. La universidad y la política dividieron su tiempo: fue miembro del Comité Ejecutivo del Partido Socialista (1956-1960) y poco después decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (1962-1965), mientras participaba activamente en la agitada polémica cotidiana que caracterizó a Buenos Aires por esos años. Cuando se jubiló, en 1965, fue designado profesor honorario y similar distinción le confirió la Universidad uruguaya.

Romero ejerció la dirección de dos revistas: *Imago Mundi*, que fundara (1953-1956), y la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (1960-1965). Participó activamente de la vida de muchas otras: *Clave de Sol, Buenos Aires Literaria, Realidad*. Ejerció el periodismo, y entre 1949 y 1955 fue editorialista de política internacional en *La Nación*.

Pero ante todo fue un historiador. Inicialmente preocupado por los problemas sociales del mundo greco-romano, se volcó desde 1940 a la historia medieval, y particularmente al estudio de las burguesías urbanas, que coronó con dos de sus libros más importantes: *La revolución burguesa en el mundo feudal* (1967) y *Crisis y orden en el mundo feudoburgués* (1980). En los últimos años había extendido su interés al campo más amplio del mundo urbano y las burguesías en la historia europea y su proyección en la latinoamericana. Fruto de ello es la tercera de sus obras mayores: *Latinoamérica, las ciudades y las ideas* (1976). Sobre estos temas han quedado materiales inéditos, que debían integrar un estudio sobre «La estructura histórica del mundo urbano». Paralelamente se ocupó de la historia argentina, menos como investigador académico que como ciudadano preocupado por un presente cuya clave creía encontrar en su historia. De esa preocupación nació —precisamente en el año crítico de 1946— uno de sus libros más conocidos: *Las ideas políticas en Argentina*.

En parte por sus intereses vinculados con la historia de las ciudades, viajó mucho y dictó conferencias en varias universidades. En tres de ellas —en París, Nueva York y México— estuvo como profesor visitante durante períodos prolongados. En 1975 fue designado miembro del Consejo de la Universidad de las Naciones Unidas, encargado de su organización. Ocupaba ese cargo cuando falleció, en Tokio, en 1977.

II

«ENTRONQUE»

Ruggiero Romano

Escribir una introducción a un grupo de artículos[*] es, en el fondo, una cosa sencilla (al menos, si se conoce algo del problema sobre el que tratan los artículos en cuestión). ¿Qué hay que hacer, en realidad? Después de situarlos cronológicamente, indicar en qué aspectos esos textos eran innovadores, de acuerdo con la época en que fueron escritos; cuál es la línea ideológica; dónde se sitúan metodológicamente. Hecho esto, indicar el hilo conductor que une los escritos.

En tal sentido sería fácil, tratándose de los textos de José Luis Romero reunidos en este volumen, situarlos en relación con un Luzzatto, un Meinecke, un Pirenne o un Dopsch… y la lista podría continuar. ¿Pero de qué serviría? Confirmaría lo que ya sabemos: que José Luis Romero era un gran medievalista; que sus posiciones fueron muchas veces nuevas e innovadoras; que su independencia de espíritu lo llevaba muchas veces a ciertas contradicciones; que le permitía en cambio aventurarse por caminos en los que otros, ciegos ideológica y/o metodológicamente (cosa que con frecuencia es lo mismo) se negaban a entrar o ignoraban totalmente.

Pero proseguir por este camino significaría hacerle un flaco servicio a José Luis Romero. Significaría caer en una suerte de autopsia de un cerebro: la parte griega, la romana, o la medieval, la americana, la argentina… Una división de este tipo, ciertamente, puede ser útil para un examen previo; puede servir para un primer acercamiento; puede ser válida para ver cómo se fue formando el personaje. Pero en realidad, todo esto es apenas una

parte de lo que el mismo Romero llamaba el «oficio»[1] del historiador. Seguramente una parte importante, pero no la totalidad; está también lo que él define como la «pasión» o el «amor»[2] que el historiador debe tener en el ejercicio de su «oficio».

Pero si es así (y es ciertamente así), reducirse a una autopsia constituye un procedimiento totalmente falsificador. Puede valer, como mucho, para el historiador que ha hecho honestamente su trabajo, que ha respondido con clara simplicidad a su «oficio». Pero con un procedimiento de este tipo, el gran historiador queda distorsionado, y directamente corre el riesgo de desaparecer del todo.

José Luis Romero fue (o es) un gran historiador. Pero es o fue un gran historiador, no tanto por la multiplicidad de sus intereses, sino más bien porque hizo converger esa multiplicidad hacia un centro catalizador. Después veremos qué significó esto. Primero quiero recordar la frase que un día me dijo otro gran historiador, Lucien Febvre: «En cada siglo hay pocos grandes maestros, todos hombres de una sola idea; después, están los *petit-maître*, con cuatro o cinco ideas en total. Por último, están los imbéciles, que tienen una idea por día, es decir, que no tienen ninguna idea».

Por eso, me parece en realidad que José Luis Romero se sitúa entre los grandes maestros. Estoy profundamente convencido de que nuestro llorado amigo, finalmente, se interesaba poco por sus Gracos, o por Dante Alighieri o, exagerando, por la misma Argentina (después volveré sobre esta paradoja). Su idea —que era casi una obsesión— era la de sorprender el momento, el instante fugaz, de una sociedad, de situaciones, de acontecimientos. Un nacimiento en el seno de una crisis. Es ahí, entre la *crisis* y el *nacimiento* (o más exactamente la concepción) donde se sitúa el núcleo del pensamiento (y la actividad) de José Luis Romero. Como lo ha señalado con notable fineza Tulio Halperín Donghi: «La historia sigue resumiéndose para él en el acto creador de

nuevas formas culturales, no en esas formas mismas».[3] Tenemos una prueba muy clara. Un historiador consagra años y años de su vida al Medioevo europeo. Bien. ¿Pero qué encontramos en el interior de ese Medioevo? En primer término, en la Temprana Edad Media, los estudios sobre San Isidoro de Sevilla. Pero en realidad no era tanto el Santo lo que le interesaba como el entronque de esa personalidad y de su pensamiento con el nacimiento del estado visigótico. ¿Su título exacto no era —señalo— *San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico político y sus relaciones con la historia visigoda*?[4] ¿Y no era exactamente el segundo aspecto de su trabajo el que José Luis Romero «subraya con justificado orgullo»?[5]

Primeramente, pues, San Isidoro. Luego —en la Baja Edad Media— los siglos XIV y XV; los siglos de la gran crisis; de Dante a Dino Compagni, de Boccaccio a Fernán Pérez de Guzmán, toda la temática de José Luis Romero está incluida en estos dos siglos. Helo allí, atento al nacimiento y a la creación de un mundo nuevo (el mundo burgués). Hubiera sido lógico (y puede decirse que esa ha sido la trayectoria de docenas de historiadores) que una vez captado el fenómeno inicial, José Luis Romero se hubiera dedicado a seguir hasta su madurez al niño cuyo nacimiento había visto. Hubiera sido lógico que se volcara hacia el Renacimiento. En realidad —repito— una multitud de historiadores ha seguido este camino en Europa: partir del siglo XIV y XV para llegar al apogeo del siglo XVI. En cambio, José Luis Romero se interesa poco o nada por el Renacimiento: algún artículo (por cierto, no de los más apasionados) y el ensayo sobre *Maquiavelo historiador*[6] (muy importante, pero no por el contenido renacentista sino por la relación, en general con la teoría historiográfica y con los problemas conexos con el nacimiento del nuevo Estado). Está claro, pues, que no son «las formas mismas» las que le interesan. De todos modos, desde el trabajo sobre los Graco[7] era evidente que lo que le importaba era la «crisis» de la República

Romana y el nacimiento (implícito, pero también sucesivo) del principado. Igualmente clara se halla esta misma posición en el ensayo juvenil sobre *La formación histórica*.[8] Obsérvense los autores allí citados: de Spengler a Valéry, de Unamuno a Ortega y Gasset, de Russell a Scheler… son todos testimonio de aquello que puede llamarse la crisis de la civilización burguesa.

Una excepción, tal vez, puede considerarse a aquella que representa *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*.[9] En este gran libro, de hecho, José Luis Romero parte de los orígenes, de la creación primigenia, pero no se detiene allí, y prosigue su análisis de las formas hasta nuestros días. Esta es, si no me equivoco, la única excepción que se puede encontrar en el conjunto de su obra.

Una vez señalado este continuo contrapunto entre nacimiento (o mejor, concepción) y crisis, queda aún mucho por decir. ¿Qué es lo que da el acento, la «pasión» a todas las páginas de José Luis Romero? Una fuerza moral altísima. Toda su vida es testimonio de esa fuerza. Pero no hablaré de ello. Lo que me interesa subrayar sobre todo es cómo esa fuerza moral constituye la base de su pensamiento. En una de sus extraordinarias *Conversaciones*, reunidas por Félix Luna, José Luis Romero hace una declaración que no calificaré de poco sincera sino, más bien, de fruto de una coquetería: «lo que he hecho sobre historia argentina, siempre ha sido movido por una vocación ciudadana más que por una vocación intelectual» (p. 27). Es interesante hacer notar que en seguida se contradice: «por ejemplo, escribí mucho en la época de la guerra, en *Argentina libre*, y he escrito bastante en *Redacción*: me apasiona y yo diría que *esa línea no es exactamente la de la militancia, sino la de la preocupación por las cosas de mi tiempo, en mi país y en el mundo. En esa línea está lo que he hecho sobre historia argentina*».[*] ¿Qué «vocación ciudadana» es, pues, la que lo lleva a ocuparse —en esa «línea»— por la Argentina y el «mundo»? Pero vuelve la coquetería: «en esa línea está lo que he hecho sobre historia argentina. No en el campo estrictamente intelectual de mis

intereses. Yo digo siempre que soy un medievalista, pero en realidad soy un especialista en historia occidental» (p. 27).

¿Medievalista, entonces? ¿Occidentalista? ¿Las preocupaciones «intelectuales» se encuentran solamente en el ejercicio de estos «oficios»? Realmente me parece que en la víspera de su muerte se ha dejado aprisionar por quienes querían atribuirle solamente especializaciones en su tarea (helenista, romanista, medievalista…) y que de aquí derivan contradicciones y coquetería. Por el contrario, ¿cómo hubiera sido posible, sólo por vocación ciudadana, escribir ese importante artículo sobre Mitre?[10]

De cualquier manera el propio José Luis Romero nos indica hasta qué punto es artificial el distingo entre vocación «ciudadana» e «intereses intelectuales». Ante una pregunta de Félix Luna, quien le requería si el ser un medievalista le había ayudado para entender mejor los procesos históricos argentinos, José Luis Romero no tenía dudas (me parece escuchar su voz): «Tengo miedo de contestarle lo que pienso, porque me inclino a creer que sólo los medievalistas los entendemos bien… En fin, ésta es una especie de deformación profesional. Pero creo que sí, que es rigurosamente cierto» (p. 58). El círculo está cerrado: del mismo modo que el agudo argentino que él fue se aprovechó, entre otras cosas, de su conocimiento de la pampa para entender mejor el espacio medieval europeo, a la inversa, el análisis de los problemas argentinos y americanos le resultó más claro (no diré que más fácil, ni mucho menos que ocurriera por filiación directa) debido a sus conocimientos de la Edad Media. Desgraciadamente, no sé cuándo fue que José Luis Romero leyó por primera vez a Sarmiento; tampoco sé cuándo lo había leído por última vez antes de 1976 (fecha de sus *conversaciones* con Félix Luna). Creo imaginar cuándo José Luis Romero leyó la *Historia de Italia* de Francesco Guicciardini (debe de haber sido entre los años 30 y 40). Me parece que en torno de esas fechas y esos nombres se podría organizar un hermoso seminario para graduados con el tema: *Co-*

mentar la siguiente frase de José Luís Romero a la luz de la página de Guicciardini.

«*Romero*: ¿qué es lo que se pregunta Sarmiento? Cómo es posible que la Argentina haya terminado en esto que estamos viendo en 1845 (p. 21).

Guicciardini: He decidido escribir las cosas que recuerdo, acaecidas en Italia después de que las tropas de los franceses, llamadas por nuestros propios príncipes, comenzaron a perturbarla con gran alboroto: tema memorable por su variedad y grandeza, y lleno de atroces accidentes. (*Storia d'Italia, 1.I.c.I*)».

La grandiosa página de Guicciardini, con la que comienza su *Historia de Italia*, plantea con una fuerza difícilmente igualable el problema de saber cómo y por qué el país más poderoso, rico y civilizado de Europa en ese momento, justamente Italia, ha sido vencido, desmembrado, convulsionado por una turba de soldados. Del mismo modo, Sarmiento se preguntaba cómo era posible que, en 1845, se viera lo que se estaba viendo. Cuando un historiador se formula preguntas de ese calibre, ha llegado a ser un gran historiador. Me parece que José Luis Romero ha planteado las preguntas de Guicciardini y Sarmiento, no solamente reviviéndolas sino haciéndolas suyas, sangre de su sangre, inteligencia de su inteligencia.

Esto y nada más que esto es lo que anteriormente he llamado la fuerza moral. La fuerza que empuja a José Luis Romero a retomar esas preguntas e invocar la llegada de un nuevo Mitre: «El defecto de la concepción de Mitre es la ignorancia del interior. Desde ese punto de vista, tiene que haber otro Mitre, un día… Bueno… ¡tiene que haber muchos Mitre más!, ¿no es cierto?» (p. 25). Y no solamente Mitre, pues en toda América estaban los Barros Arana, los Restrepo, los Sierra… toda la familia de los

grandes historiadores hispanoamericanos. Así es como la historia se transforma en política, gran política, no la que deriva de la pequeña historia, que se imagina política simplemente porque se considera «comprometida», «engagée»…

Nótese bien: esta última cita de José Luis Romero es sumamente importante. Decir que era necesario superar la ideología portuaria de Mitre para llegar a un Mitre sensible a los problemas del interior significa, de hecho, volver a plantear la discusión sobre el papel de la ciudad. Y esto, en boca de José Luis Romero, es fundamental. Fundamental porque, más allá de sus entusiasmos urbanos, obliga a precisar qué era para él la ciudad. Ciertamente la gran ciudad; pero sobre todo la pequeña, y más exactamente la aldea: para él no es posible entender a Londres sin York, sin la antigua Winchester, como no es posible entender a Bogotá sin Tunja y Villa de Leyva… «Lo que podría justificar este desdén por lo que (Sarmiento) llamó barbarie y su frenesí por el proceso de urbanización de América Latina sería fruto de la falta de una instancia intermedia, que para mí es el secreto de la civilización: la aldea (…), sólo en algunos países donde hay una fuerte producción agrícola prospera la aldea o la pequeña ciudad, que es uno de los grandes secretos de la cultura» (p. 55). Entonces éste es el punto principal: la cultura. No es solamente la temática Barbarie/Civilización de Sarmiento en términos estrictamente argentinos la que retoma sino que es toda la historia la que se le presenta *sub especie* de este enfrentamiento.[11] Reléanse las obras de José Luis Romero siguiendo este esquema y se lo encontrará como una constante; es la lucha de lo nuevo (civilización) contra lo viejo (barbarie) en la cual lo segundo trata de impedir que lo primero salga a luz. Esto —sostenido, repito, por una poderosa fuerza moral— es José Luis Romero. Esto, exactamente, es lo que lo sitúa en el limbo de los grandes historiadores de nuestro siglo.

Podría, en verdad, continuar. Podría profundizar en ciertos detalles y confrontar las concepciones historiográficas de José Luis Romero por ejemplo con las de Pirenne, mostrando cómo las de Romero sobre la ciudad medieval han ido notablemente más allá que las del historiador belga. Podría igualmente señalar las relaciones (¡qué dialécticas e imbricadas!) entre José Luis Romero y la así llamada escuela de los *Annales*. Pero estas reflexiones, y también otras, ocultarían el peso de la personalidad de José Luis Romero que, en cambio, he tratado de mostrar en sus rasgos más simples y lineales (y por lo tanto más importantes). Más bien prefiero explicar la razón del título que he puesto en el encabezamiento de estas líneas: «Entronque».

Cada vez que en el curso de una conversación con amigos españoles debo pronunciar la palabra «entronque» vuelve a mi memoria el recuerdo de José Luis Romero. Creo que vale la pena que cuente por qué: no por vanidad autobiográfica sino porque me parece que esta breve historia sirve para presentar, mejor que cualquier discurso, la compleja personalidad del gran historiador que fue José Luis Romero.

Él me había invitado a dictar seminarios de Historia económica europea en ese extraordinario vivero que fue el Centro de Historia Social. Tenía que hablar de precios y monedas, demografía y agricultura. O sea, tenía que introducir en aquel rico mundo de la calle Lavalle los temas dominantes en la historiografía europea, y en particular en *Annales* (donde yo por entonces colaboraba). El día de la inauguración del Seminario, José Luis Romero me invitó a almorzar en un restaurante (¿Alexandra? creo que sí) y después fuimos a su oficina del Centro de Historia Social. Conversamos sobre distintos temas; después, llegada la hora de iniciar el Seminario, nos levantamos para ir hacia la sala donde nos esperaban los amigos. Llegados a la puerta se paró y me dijo (cito de memoria, pero son casi sus mismas palabras) «Romano, le recomiendo ¡usted debe mostrar, subrayar, el *en-*

tronque que existe entre los distintos problemas de los que va a hablar!». ¿Entronque? Yo no conocía la palabra. Entonces, con sus extraordinarias manos de artesano, más que con la voz, me explicó. Habría podido servirse de palabras más o menos complicadas. En cambio me dijo (repito, más con las manos que con la voz): «lo que se hace con los árboles, con la vid». Fue ésta una de las muchas cosas que José Luis Romero me enseñó. Porque en las oscuras y húmedas (sobre todo para mis bronquios de empedernido fumador) habitaciones de la calle Lavalle, más que enseñar cosas, aprendí muchísimas. Y aprendí entre otras que el problema del entronque es fundamental. No se hace historia (no se hace cultura) sin imbricación, conexión, intercambio de problemas, o sucesivas convergencias hacia un centro. De esto, José Luis Romero ha sido un incomparable Maestro.

III

BIBLIOGRAFÍA[*]

«Los hombres y la historia en Groussac», *Nosotros*, núm. 242, julio de 1929. Incluido en *La experiencia argentina* (1980).

«Biografías de ayer, vidas de hoy», *Clave de Sol*, núm. 1, septiembre de 1930.

«Tres artes inquietas», *Clave de Sol*, núm. 2, mayo de 1931.

«Variaciones sobre la acción y el peligro», *Clave de Sol*, núm. 2, mayo de 1931.

«Palabras a un escritor católico», *La Vida Literaria*, año IV, núm. 5, noviembre de 1931. También en *Boletín de Educación*, núm. 86, Santa Fe, 1932.

La formación histórica, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 1933. Incluido en *La historia y la vida* (1945) y en *La vida histórica* (1988).

«Inquisiciones sobre el continente. El nacionalismo americano y la historia», *Homenaje a Enrique José Varona*, La Habana, 1935.

«Imagen y realidad del legislador antiguo», *Humanidades*, XXV, La Plata, 1936. Incluido en *Estado y sociedad en el mundo antiguo* (1980).

«Sobre el espíritu de facción», *Sur*, núm. 33, junio de 1937.

«Ideas para una historia de la educación», *Revista de Pediología*, núm. 1, agosto de 1937. Incluido en *La historia y la vida* y en *La vida histórica*.

«Brujas: meditación y despedida». *Capítulo*, núm. 2, octubre de 1937.

«Alejandro Korn», *Revista de Pediología*, núm. 2-3, abril de 1938.

«Elogio de Juan de Mairena», *Revista de Pediología*, núm. 2-3, abril de 1938.

El Estado y las facciones en la Antigüedad, Colegio Libre de Estudios Superiores, 1938. Incluido en *Cursos y Conferencias*, 1937-1938 y en *Estado y sociedad en el mundo antiguo*.

«Pascual Guaglianone», *Nosotros*, núm. 31, octubre de 1938.

«Sobre la previsión histórica», *Nosotros*, núm. 42-43, septiembre-octubre de 1939. Incluido en *La historia y la vida* y *la vida histórica*.

«La Revolución Francesa y el pensamiento historiográfico», *Cursos y Conferencias*, año IX, núm. 2-3, mayo-junio de 1940.

«La concepción griega de la naturaleza humana», *Humanidades*, XVIII, La Plata, 1940.

«Experiencia y saber histórico en Alejandro Korn», *Publicaciones de la Universidad Popular Alejandro Korn*, 1941. Incluido en *Argentina, imágenes y perspectivas* (1956) y en *La experiencia argentina*.

«Las ideas revolucionarias y la revolución», *Boletín de la Comisión de Bibliotecas Populares*, núm. 39, junio-julio de 1941. Incluido en *Argentina, imágenes y perspectivas* y en *La experiencia argentina*.

«El consejo histórico», *Saber Vivir*, núm. 1, octubre de 1941. Incluido en *La historia y la vida* y en *La vida histórica*.

«El concepto de lo clásico y la cultura heleno-romana», *Labor de los centros de estudio de La Plata*, XXIV, 1941.

La crisis de la República Romana, Losada, 1942. Incluido en *Estado y sociedad en el mundo antiguo*.

«La Antigüedad y la Edad Media en la historiografía del Iluminismo», *Labor de los centros de estudio de Plata*, XXV, 1942.

«Soliloquio sobre la militancia del espíritu», *Correo Literario*, núm. 3, diciembre de 1942.

«Crisis y salvación de la ciencia histórica». *De Mar a Mar*, núm. 5, febrero de 1943. Incluido en *La historia y la vida y en La vida histórica*.

«Sobre los tipos historiográficos», *Logos*, núm. 3, 1943. Incluido en *La historia y la vida y en La vida histórica*.

«Mitre, un historiador frente al destino nacional», *La Nación*, 1943. Incluido en *Argentina, imágenes y perspectivas* y en *La experiencia argentina*.

«Estudio preliminar», a Vicente Fidel López, *Memoria sobre los resultados generales con que los pueblos antiguos han contribuido a la civilización de la humanidad*, Nova, 1943. Incluido en *Argentina, imágenes y perspectivas* y en *La experiencia argentina*.

«América o la existencia de un continente», *De Mar a Mar*, núm. 7, junio de 1943.

Maquiavelo historiador, Nova, 1943, 2.ª ed., aumentada, Signos, 1970, 3.ª ed. aumentada, México, Siglo XXI, 1986.

Las Cruzadas, Atlántida, 1943.

«Las concepciones historiográficas y las crisis», *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, tercera época, año 1, núm. 3, julio-septiembre de 1943. Incluido en *La historia y la vida* y en *La vida histórica*.

«Los elementos hebreos en la constitución del espíritu helenístico», *Ínsula*, núm. 2, 1943.

«Estudio preliminar», a Hernando del Pulgar, *Libro de los claros varones de Castilla*, Nova, 1944. Incluido en *Sobre la biografía y la historia* y en *¿Quién es el burgués?* (1984).

«Sobre la biografía española del siglo XV y los ideales de vida», *Cuadernos de Historia de España*, I-II, 1944. Incluido en *Sobre la biografía y la historia* y en *¿Quién es el burgués?*

Historia Universal, Atlántida, 1944, 3.ª ed., 1971.

Diccionario de Historia Universal, Atlántida, 1944, 3.ª ed., 1971.

Bases para una morfología de los contactos de cultura, Institución Cultural Española, 1944. Incluido en *La vida histórica*.

«Estudio preliminar», a Agustín Thierry, *Consideraciones sobre la historia de Francia*, Nova, 1944.

Historia de Roma y la Edad Media, Estrada, 1944.

«La biografía como tipo historiográfico», *Humanidades*, XXIX, La Plata, 1944. Incluido en *Sobre la biografía y la historia* y en *La vida histórica*.

Historia moderna y contemporánea, Estrada 1945. Nueva versión, corregida, Huemul, 1972.

Historia Antigua y Medieval, Estrada, 1945. Nueva versión, corregida, Huemul, 1972.

«La helenización del judaísmo en el siglo II a. C.», *Humanidades*, XXX, La Plata, 1944-1945.

«Fernán Pérez de Guzmán y su actitud histórica», *Cuadernos de Historia de España*, III, 1945. Incluido en *Sobre la biografía y la historia* y en *¿Quién es el burgués?*

«Estudio preliminar», a Ernesto Renán, *San Pablo*, Nova, 1945.

La historia y la vida, Tucumán, Yerba Buena, 1945.

Sobre la biografía y la historia, Sudamericana, 1945.

«Sarmiento», *Cursos y Conferencias*, núms. 161-162, 1945.

«Estudio preliminar», a Tomas Carlyle, *Oliverio Cromwell*, Nova, 1946.

«El drama de la democracia argentina», *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, Bogotá, enero-marzo de 1946. Incluido en *Argentina, imágenes y perspectivas* y en *La experiencia argentina*.

Las ideas políticas en Argentina, 1.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1946: 2.ª ed., corregida y aumentada, 1959, 5.ª ed., aumentada, 1975. Traducida al inglés: *A history of Argentina political thought*, traducción de Thomas Mc Gann, Stanford, Cal., Stanford University Press, 1963; 2.ª ed. (con un nuevo epílogo), 1968.

«En la muerte de un testigo del mundo», *Revista Cubana*, XXI, La Habana, 1946. Incluido en *La experiencia argentina*.

«Digresión sobre el historiador arquetípico», *Realidad*, núm. 2, marzo-abril de 1947.

«Martínez Estrada: un renovador de la exégesis sarmientina», *Cuadernos Americanos*, núm. 3, 1947. Incluido en *Argentina, imágenes y perspectivas* y en *La experiencia argentina*.

«Los elementos de la realidad espiritual argentina», *Realidad*, núm. 4, julio-agosto de 1947. Incluido en *Argentina, imágenes y perspectivas* y en *La experiencia argentina*.

«Estudio preliminar», a Boccaccio, *Vida de Dante*, Argos, 1947. Incluido en *¿Quién es el burgués?*

«El patetismo en la concepción medieval de la vida», *Revista Nacional de Cultura*, núm. 64, Caracas, septiembre-octubre de 1947. Incluido en *¿Quién es el burgués?*

«San Isidro de Sevilla. Su pensamiento histórico político y sus relaciones con la historia visigoda», *Cuadernos de Historia de España*, VIII, 1947. Incluido en *¿Quién es el burgués?*

«Pedro Henríquez Ureña», *Realidad*, enero-febrero de 1948. Incluido en *La experiencia argentina*.

«Estudio preliminar», a Dino Compagni, *Crónica de los blancos y los negros*, Nova, 1948. Incluido en *¿Quién es el burgués?*

«Estudio preliminar», a Suetonio, *Vida de los doce Césares*, Clásicos Jackson, 1948.

El ciclo de la revolución contemporánea, Argos, 1948; 2.ª ed., Losada, 1953; 3.ª ed., Huemul, 1980.

«El historiador y su tiempo», *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, núm. 13, Bogotá, diciembre de 1948.

«La Enciclopedia y las ideas liberales en el pensamiento argentino anterior a Caseros», *Cursos y Conferencias*, núms. 205-207, 1949. Incluido en *Argentina, imágenes y perspectivas* y en *La experiencia argentina*.

«Argentina, imágenes y perspectivas», *Liberalis*, núm. 2, 1949, Incluido en *Argentina, imágenes y perspectivas* y en *La experiencia argentina*.

La Edad Media, 1.ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1949. Varias ediciones posteriores.

«La era de las antinomias», *Liberalis*, núm. 5, enero-febrero de 1950.

«La crisis medieval», *Escritura*, Montevideo, noviembre de 1950. Incluido en *¿Quién es el burgués?*

«Dante Alighieri y un análisis de la crisis medieval», *Revista de la Universidad de Colombia*, núm. 16, Bogotá, 1950. Incluido en *Ensayos sobre la burguesía medieval*, Ensayos de Historia social, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1961, y en *¿Quién es el burgués?*

«El espíritu burgués y la crisis bajomedieval», *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*, núm. 6. Montevideo,

abril de 1950. Incluido en *Ensayos sobre la burguesía medieval* y en *¿Quién es el burgués?*

«La historia y la situación contemporánea», *Cuadernos de Mañana*, núm. 4, mayo-junio de 1951.

«Imagen de la Edad Media», *Adaypaq*, Montevideo, septiembre de 1951. Incluido en *La cultura occidental* (1986 y 1994).

«Trends of the masses in Argentina», *Social Sciences*, núm. 26, Washington, octubre de 1951. Incluido en *Argentina, imágenes y perspectivas* y en *La experiencia argentina*.

«Guía histórica para el Río de la Plata», en *Ensayos sobre la historia del Nuevo Mundo*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1951. Incluido en *Argentina, imágenes y perspectivas* y en *La experiencia argentina*.

«Inteligibilidad del mundo», *Liberalis*, núms. 15-16, septiembre-diciembre de 1951.

Historia Universal, Enciclopedia Jackson, t. 7, 1951.

«Testimonios contemporáneos», *Buenos Aires Literaria*, núm. I, octubre de 1952.

De Herodoto a Polibio. El pensamiento histórico de la cultura griega, Espasa Calpe, 1952.

«Un filósofo en la encrucijada», *Buenos Aires Literaria*, núm. 6, marzo de 1953.

«Crónica del Centenario», *Buenos Aires Literaria*, núm. 8, septiembre de 1953.

«Reflexiones sobre la historia de la cultura», *Imago Mundi*, núm. 1, septiembre de 1953. Incluido en *La vida histórica*.

«El desnudo impecable», *Buenos Aires Literaria*, núm. 13, octubre de 1953.

La cultura occidental, Colección Esquemas, Columba, 1953; 2.ª ed. Legasa, 1986.

«Acerca de la vocación intelectual», *Buenos Aires Literaria*, núm. 15, diciembre de 1953.

«Cuatro observaciones sobre el punto de vista histórico-cultural», *Imago Mundi*, núm. 6, diciembre de 1954. Incluido en *La vida histórica*.

«Burguesía y espíritu burgués», *Cahiers d'Histoire Mondiale*, Vol. II, núm. I, París, 1954. Incluido en *Ensayos sobre la burguesía medieval* y en *¿Quién es el burgués?*

«El período de las guerras mundiales», *Cursos y Conferencias*, núm. 268, marzo de 1955.

Introducción al mundo actual, Galatea-Nueva Visión, 1956.

Argentina, imágenes y perspectivas, Raigal, 1956, Incluido en *La experiencia argentina*.

«Prólogo», a John Bury, *Historia de la libertad de pensamiento*, Ediciones Populares Argentinas, 1957.

«La realidad argentina y el análisis sociológico a comienzos de siglo», *Revista de la Universidad de La Plata*, núm. 5, julio-septiembre de 1958.

«Nicolás Maquiavelo», *Estuario*, Montevideo, noviembre de 1958.

«Sociedad y cultura en la temprana Edad Media», *Revista Histórica de la Universidad*, núm. I, Montevideo, 1959.

«Ideales y formas de vida señoriales en la Alta Edad Media», *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, año IV, núm. 2, abril-junio, de 1959.

«La crisis argentina. Realidad social y actitudes políticas», *Política*, núm. I. Caracas, septiembre de 1959. Incluido en *La experiencia argentina*.

«Burguesía y Renacimiento», *Humanidades*, Revista de la Facultad de Humanidades, año II, t. 2, Mérida, julio-diciembre, 1960. Incluido en *¿Quién es el burgués?*

«Democracias y dictaduras en Latinoamérica», *Política*, núm. 10, Caracas, junio de 1960. Incluido en *Latinoamérica, situaciones e ideologías* (1967) y en *Situaciones e ideologías en América Latina* (1981).

«América Latina» (en colaboración con Francisco Romero), en *Les grand courants de la pensée mondiale contemporaine*. Panorama nationaux, Milán, Marzorati, 1960.

Ensayos sobre la burguesía medieval, Ensayos de historia social, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1961.

«Humanismo y conocimiento del hombre», *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, año VI, núm. 3, julio-septiembre de 1961. Incluido en *La vida histórica*.

«El cambio social en Latinoamérica», *Revista de la Universidad de México*, marzo de 1963. Incluido en *Latinoamérica, situaciones e ideologías* y en *Situaciones e ideologías en América Latina*.

«La situación cultural argentina», *Norte*, Revista Hispánica de Amsterdam, año IV, núm. 2, abril de 1963. Incluido en *La experiencia argentina*.

«Sarmiento, entre el pasado y el futuro», *Sarmiento*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1963. Incluido en *La experiencia argentina*.

«Prólogo», a Carlos Visca, *Los ideales y formas de la aventura en la Edad Media*, Montevideo, 1963.

«The specificity of the object in the socio-cultural continuum», *International Social Science Journal*, vol. XVI, núm. 4, París, UNESCO, 1964. También en *Revue International des Sciences sociales* y en *América Latina*, Centro latinoamericano de pesquisas en Ciencias Sociais, año 7, núm. 4, Río de Janeiro, octubre-diciembre de 1964. Incluido en *La vida histórica*.

«Patterns of Thought in Latin America during the XXth Century», en *Cahiers d'Histoire Mondiale*, vol. VIII, núm. 2, París, 1964. Incluido en *Latinoamérica: situaciones e ideologías* y en *Situaciones e ideologías en América Latina*.

«América Latina y la idea de Europa», *Diógenes*, núm. 47, septiembre de 1964. Incluido en *América Latina: situaciones e ideologías* y en *Situaciones e ideologías en América latina*.

«El cuerpo político de la ciudad medieval», *Estudios de Historia Social*, núm. 1, octubre de 1965.

Breve historia de la Argentina, Buenos Aires, EUDEBA, 1965; 2.ª edición aumentada, Huemul, 1978; 3.ª ed., aumentada, Huemul, 1994.

El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX, México, Fondo de Cultura Económica, 1965; 2.ª ed., Solar, 1985.

«Estudio preliminar», a Polibio, *Historia Universal*, Solar-Hachette, 1965.

«Les problèmes de l'histoire sociale en Amérique Latine», *Annales*, año 20, núm. 2, marzo-abril de 1965. Incluido en *Latinoamérica, situaciones e ideologías* y en *Situaciones e ideologías en América Latina*.

«La ciudad latinoamericana: historia y situación», *La Torre*, Revista general de la Universidad de Puerto Rico, año XIV, núm. 54, septiembre-diciembre de 1966.

La revolución burguesa en el mundo feudal, Buenos Aires, Sudamericana, 1967; 2.ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1979.

Latinoamérica: situaciones e ideologías, Ediciones del Candil, 1967. Incluido en *Situaciones e ideologías en América Latina*.

«Presentación», a Bartolomé Mitre, *Historia de Belgrano*, EUDEBA, 1967.

«La ciudad hispanoamericana: la estructura socioeconómica originaria», *Cuadernos Americanos*, CLX, Núm. 5, México, septiembre-octubre de 1968.

«El disconformismo, hoy», *Extra*, núms. 49-52, agosto-noviembre de 1969.

«Maquiavelo, ideologías y estrategias», *Raíces*, núm. 10, septiembre de 1970. Incluido en *Maquiavelo historiador*, 3.ª ed., 1986.

«La ciudad latinoamericana y los movimientos políticos», en J.E. Hardoy y C. Tobar (comps.), *La urbanización en América Latina*, Editorial del Instituto, 1969. Incluido en *Situaciones e ideologías en América Latina*.

«La ciudad latinoamericana: continuidad europea y desarrollo autónomo», *Jahrbüch für Geschichte von Stäat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Böhlau Verlag Köln Wien, 1969. Incluido en *Situaciones Ideológicas en América Latina*.

«El destino de la mentalidad burguesa», *Sur*, noviembre-diciembre de 1969. Incluido en *¿Quién es el burgués?*

El pensamiento político de la derecha latinoamericana, Paidós, 1970.

«Buenos Aires, una historia», *Polémica, Historia Argentina Integral*, Centro Editor de América Latina, 1970. Incluido en José Luis Romero y Luis Alberto Romero (directores). *Buenos Aires, historia de cuatros siglos*, Editorial Abril, 1983.

«La ciudad, una creación», *Artine*, núm. 5, noviembre de 1970.

«La estructura originaria de la ciudad latinoamericana: grupos sociales y funciones», *Cuadernos Americanos*, CLXXX, núm. 1, enero-febrero de 1972.

«El desarrollo de la ciudad latinoamericana», *Revista de la Universidad Nacional de Plata*, núm. 24, 1972.

«Las ideologías de la cultura nacional», *Criterio*, núms. 1681-1682, diciembre de 1973. Incluido en *La experiencia argentina*.

«El pensamiento argentino», en *La Argentina posible*, Editorial de Belgrano, 1976. Incluido en *La experiencia argentina*.

«Examen de la Universidad», *Perspectiva Universitaria*, núm. 1, noviembre de 1976. Incluido en *La experiencia argentina*.

Latinoamérica, las ciudades y las ideas, Siglo XXI Editores, 1976. *Le città e le idee. Storia urbana del nuovo Mondo*. Tr. de Marco Cipolloni, Napoli, Guida editori, 1989.

«Retrato intelectual de Julio E. Payró», *Estudios de la Academia Nacional de Bellas Artes*, 1976. Incluido en *La experiencia Argentina*.

«La independencia de Hispanoamérica y el modelo político norteamericano», *Revista Interamericana de Bibliografía*, XXVI, núm. 4, Washington, octubre-diciembre de 1976. Incluido en *Situaciones e ideologías en América Latina*.

«Prólogo» a *Pensamiento político de la emancipación* (compilación, notas y cronología con Luis Alberto Romero), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977. Incluido en *Situaciones e ideologías en América Latina*.

«La ópera y la irrealidad barroca», *Ayer y hoy de la ópera*, núm. 1, noviembre de 1977. Incluido en *¿Quién es el burgués?*

«El ensayo reformista», *Perspectiva Universitaria*, núm. 5, septiembre de 1978. También en *Latinoamérica, Anuario de estudios latinoamericanos*, núm. 13, México, UNAM, 1980. Incluido en *Situaciones e ideologías en América Latina*.

«Prólogo», en *Pensamiento conservador* (1815-1898) (compilación, notas y cronología con Luis Alberto Romero), Ca-

racas, Biblioteca Ayacucho, 1978. Incluido en *Situaciones e ideologías en América Latina*.

«El concepto de vida histórica», en *Historia, problema y promesa. Homenaje a Jorge Basadre*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978. Incluido en *La vida histórica*.

«Campo y ciudad: las tensiones entre dos ideologías», *Culturas*, vol. 3, núm. 5, París, 1978. También en *Cultura y sociedad en América Latina y el Caribe*, UNESCO, 1981. Incluido en *Situaciones e ideologías en América Latina*.

«Liberalismo», en *Il Mondo Contemporaneo, Storta dell' America Latina*, Florencia, La Nuova Italia, 1980. Incluido en *Situaciones e ideologías en América Latina*.

La experiencia argentina y otros ensayos, compilados por Luis Alberto Romero, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1980; 2.ª ed., Fondo de Cultura Económica, 1989.

Estado y sociedad en el mundo antiguo, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1980.

Crisis y orden en el mundo feudoburgués, México, Siglo XXI, 1980.

Situaciones e ideologías en América Latina, ensayos compilados por Luis Alberto Romero. México, UNAM, 1981. 2.ª ed. Editorial Sudamericana, 1986.

Buenos Aires: historia de cuatro siglos (director con Luis Alberto Romero), Editorial Abril, 1983.

La vida histórica, ensayos compilados por Luis Alberto Romero. Sudamericana, 1988.

¿Quién es el burgués? y otros estudios de historia medieval. Compilación de Luis Alberto Romero. Centro Editor de América Latina, 1984.

Estudio de la mentalidad burguesa. Alianza Editorial, 1987; 2.ª ed., 1993. (Corresponde al volumen 16 de Alianza Bol-

sillo).

Nota del editor

EL 28 de abril pasado la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires rindió homenaje a José Luis Romero, imponiendo su nombre al Instituto de Historia Antigua y Medieval. El público que colmó las instalaciones del Salón de Actos de las Facultad, así como las muchas adhesiones llegadas de diversos lugares del mundo, no hicieron más que ratificar el reconocimiento que ha logrado la figura de Romero, no sólo por su labor intelectual sino también «y sobre todo por el compromiso con que asumió el destino argentino e hispanoamericano» (como justamente lo señalaba la convocatoria).

Nuestra editorial ha querido sumarse a ese merecido homenaje con esta publicación. El libro que ahora se edita bajo el número 66 de Alianza Bolsillo reúne dos ensayos de José Luis Romero: «La cultura occidental» e «Imagen de la Edad Media». El primero se publicó originariamente en 1953 en la colección Esquemas de la Editorial Columba, mientras que «Imagen de la Edad Media» apareció ese mismo año en la revista *Adaypaq* de Montevideo, correspondiendo su texto a un ciclo de lecturas realizado en la sede del Servicio Oficial de Difusión Radioeléctrica (SODRE) de la capital uruguaya. En 1986 recogí ambos ensayos en un volumen de la colección Omnibus de Editorial Legasa. Para la presente edición de Alianza, he añadido tres breves textos, que conforman un apéndice sobre el autor: la nota biográfica, la detallada bibliografía y la semblanza de Ruggiero Romano.

De la lectura de este apéndice quiero rescatar cinco puntos, vinculados por una secreta trama afectiva:

1) En su cálida evocación, el historiador italiano alude a un momento particularmente fecundo de la labor de Romero, cuando allá por los años 60, en una planta baja de la calle Lavalle funcionaba el Centro de Estudios de Historia Social bajo su dirección. Era el lugar de trabajo o recalada de Tulio Halperín, Nicolás Sánchez Albornoz, Reyna Pastor, Ernesto Laclau, Juan Antonio Oddone y Blanca París, Virginia Erhart y Jaime Rest, Haydée Gorostegui, Ezequiel Gallo, Roberto Cortés Conde, Alberto J. Plá, Susana Torrado, Vanni Blengino y tantos otros investigadores cuyos aportes han sido decisivos para la renovación de las estudios historiográficos en una y otra orilla del Río de la Plata.

2) El primer libro de José Luis Romero, *La crisis de la República Romana*, fue publicado en 1942 por Losada, editorial que en 1956 agregó a su catálogo *El ciclo de la revolución contemporánea* (B. C. y C., 264).

3) *Estudio de la mentalidad burguesa*, obra de Romero que muy bien se complementa con *La cultura occidental*, ha sido publicado por Alianza, tanto en la Argentina (A. B., 16) como en España (LB, 1287).

4) En la traducción del texto de Ruggiero Romano intervino una mujer excepcional, Teresa B. de Romero, compañera del historiador, fallecida el año pasado.

5) Finalmente, este volumen no hubiese sido posible sin la colaboración de Luis Alberto Romero, hijo del historiador argentino, que ha seguido sus huellas de manera ejemplar.

De estos señalamientos pueden inferirse algunas de las razones que me llevan a dedicar esta edición-homenaje a la memoria de Tere Romero y a sus tres hijos, María Luz, María Sol y Luis Alberto.

Jorge Lafforgue
Alianza Editorial / Editorial Losada
Buenos Aires, mayo de 1994

NOTAS

[*] Este texto de Ruggiero Romano fue «Prólogo» a *¿Quién es el burgués? y otros estudios de historia medieval* (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1984); fue traducido del original italiano por Teresa B. de Romero y Eva B. de Muñiz. <<

[1] Félix Luna, *Conversaciones con José Luis Romero*, Buenos Aires, Timerman ediciones, 1976 (2.ª ed., Editorial de Belgrano, 1978). <<

[2] Ibídem. En adelante las citas de estas *Conversaciones* se harán consignando en el texto el número de la página. <<

[3] Tulio Halperín Donghi, «José Luis Romero y su lugar en la historiografía argentina», en *Desarrollo Económico*, n. 78, v. 20, Buenos Aires, julio-setiembre de 1980, p. 266. <<

[4] En *Cuadernos de Historia de España*, VIII, 1947. <<

[5] T. Halperín Donghi, cit. p. 266. <<

[6] *Maquiavelo historiador*, Buenos Aires, Nova, 1943 (pero cfr. preferiblemente la segunda edición, Buenos Aires, Signos, 1970). <<

[7] *La crisis de la República Romana*, Buenos Aires, Losada, 1942. Incluido en *Estado y sociedad en el mundo antiguo*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1980. <<

[8] Santa Fe, 1933. Incluido en *La vida histórica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988. <<

[10] [9]México, Siglo Veintiuno, 1976. <<

[*] El subrayado es de Ruggiero Romano. <<

[10] «Mitre, un historiador frente al destino nacional», Buenos Aires, *La Nación*, 1943 (incluido en *La experiencia argentina y otros ensayos*, recopilados por Luis Alberto Romero, Buenos Aires, 1980). Es interesante ver también la «Presentación» a: B. Mitre, *Historia de Sarmiento*, Buenos Aires, Eudeba, 1963. <<

[11] Confrontar con este propósito el hermoso ensayo de Leopoldo Zea, «Cultura, civilización y barbarie», en *De historia e historiadores-Homenaje a José Luis Romero*, México, Siglo XXI, 1982. <<

[*] Esta bibliografía incluye la totalidad de las publicaciones de José Luis Romero, con excepción de sus artículos periodísticos o aparecidos en diarios. No se menciona expresamente el lugar de edición cuando se trata de Buenos Aires. Se indica toda vez que alguno de los trabajos entrados fue incluido posteriormente en una recopilación de textos del autor, y se indica asimismo la fecha de edición la primera vez que se cita el libro. <<

ÍNDICE

La cultura occidental 2
La cultura occidental 5
I. Introducción 6
II. Los legados 11
III. La Primera Edad 20
IV. La Segunda Edad 32
V. La Tercera Edad 43
Imagen de la Edad Media 53
I. Edad Media y cultura occidental 54
II. La Edad Media y el legado de la Antigüedad 61
III. La creación medieval 68
IV. Orden y crisis de la cultura medieval 75
V. Edad Media y Renacimiento 82
Sobre el autor 89
I. Noticia biográfica 90
II. «Entronque», por Ruggiero Romano 92
III. Bibliografía 101
Nota del editor 115
Notas 118